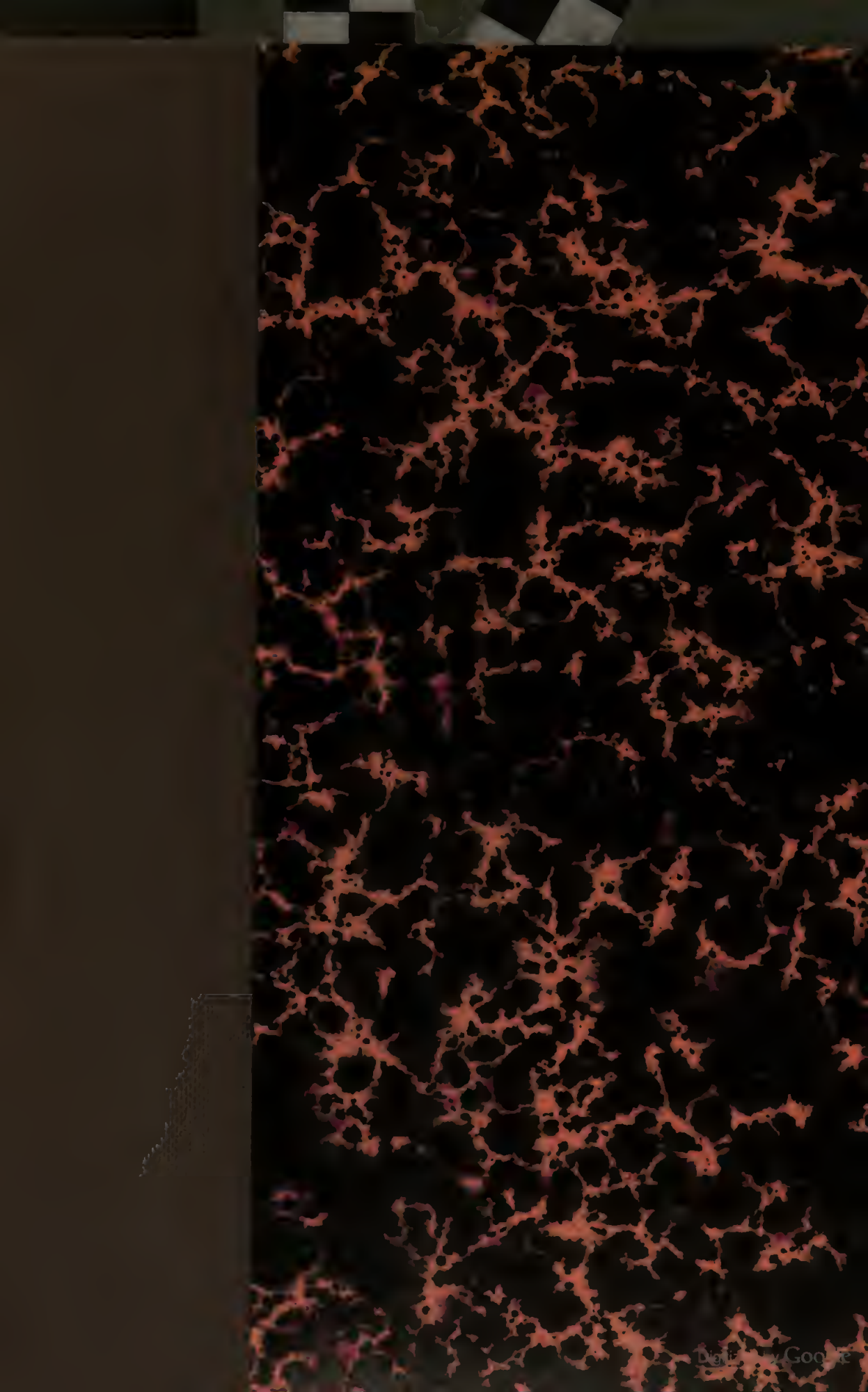


BIBLIOTHECA S. J.
Maison Saint-Augustin
ENGHIEN

D 206/3

Athanasius der Grosse

und

die Kirche seiner Zeit.

Athanasius der Grosse

und

die Kirche seiner Zeit,

besonders

im Kampfe mit dem Arianismus.

In sechs Büchern.

Von

Dr. Joh. Adam Möhler,

weil. Domdecan zu Würzburg und Ritter des k. bayerischen St. Michaelordens, ehedem ordentlichem Professor der Theologie zu München.

Zweite, veränderte Auflage.

Mainz,

Druck und Verlag von Florian Kupferberg.

1844.

Non statim boni atque utilis sacerdotis est, aut tantummodo innocenter agere, aut tantummodo scienter praedicare: cum et innocens sibi tantum proficiat, nisi doctus sit, at doctus sine doctrinae sit auctoritate, nisi innocens sit. Non enim apostolicus sermo (Tit. 2, 7—8) probitatis honestatisque hominem tantum saeculo conformat ad vitam, neque rursum per doctrinae scientiam scribam synagogae instituit ad legem: sed perfectum ecclesiae principem perfectis maximarum virtutum bonis instituit, ut et vita ejus ornetur docendo, et doctrina vivendo. Denique ipsum illum, ad quem ei (Paulo) sermo, erat Titum istiusmodi decreto consummandae religionis instruxit: „in omnibus te ipsum bonorum factorum praebens exemplum, docentem eum vaneratione verbum sanum, irreprehensibile: ut adversarius revereatur, nihil habens turpe aut malum nobis dicere." Non ignoravit doctor hic gentium, et, ex conscientia loquentis atque habitantis in se Christi, ecclesiae electus magister, morbidi eloquii grassaturn esse contagia, et adversus suavitatem verborum fidelium, desaevituram doctrinae pestiferae corruptionem, quae impiae intelligentiae luem usque ad sedem animae demergens, profundo serperet malo. Ob quod sani sermonis in episcopo voluit esse doctrinam, fidei conscientiam, et exhortationum scientiam, adversus impias, et mendaces, et vesanas contradictiones obtinentem.

S. Hilar. Pictav. de trinit. L. VIII. c. 1.

Seinem

geliebten Oheim,

dem Hochwürdigen

Herrn General-Vicariats-Rath

Phil. Jos. Meßner

in

Rottenburg am Neckar,

und

Dem Hochwürdigen

Herrn Doctor und Professor der Theologie,

Sebastian v. Drey,

Ritter des Ordens der würtemberg. Krone,

widmet dankbar diese Schrift

der Verfasser.

Vorrede.

Schon als ich meine erste Bekanntschaft mit der Kirchengeschiche machte, erschien mir Athanasius von so großer Bedeutung, seine Schicksale so aufferordentlich; seine Unterdrückung um des Glaubens willen, seine Wiedererhebung, sein abermaliger Sturz und wiedererfolgtes Steigen, die hohe christliche Würde, die Erhabenheit über jegliches Unglück, die uns aus seiner Geschichte entgegenleuchtet, nahmen meine Theilnahme so sehr in Anspruch, daß eine tiefe Sehnsucht in mir rege wurde, den großen Mann genauer kennen zu lernen, und ihn in seinen eigenen Schriften zu studiren. Das dunkle Gefühl, das mich zu diesen hinzog, wurde nicht getäuscht: eine reiche Quelle geistiger Nahrung floß mir aus ihnen zu. Je mehr ich aber das, was ich in Athanasius selbst fand, mit dem verglich, was ich in andern Büchern über ihn antraf, desto mehr schmerzte es mich, daß dieser große Kirchenvater lange in weitern Kreisen nicht so gekannt und anerkannt sei, als er es so sehr verdient. Dies brachte in mir den Entschluß hervor, ihn zu bearbeiten, die in ihm verborgenen Schätze christlicher Weisheit und Erkenntniß zu Tage zu fördern, so wie seine gesammte Geschichte zu beschreiben.

Um sich zu überzeugen, wie wenig Athanasius gekannt sei, darf man nur lesen, was Henke (Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, 5te Auflage. 1818. I. B. S. 212.) von dem Streite mit den Arianern im Allgemeinen sagt: man habe gar kein praktisches Moment in demselben hervorgehoben, sondern beide streitende Haufen hätten den Gegenstand desselben nur als ein gelehrtes Problem betrachtet, ob man nämlich so oder anders denken oder reden müsse; und S. 273. bemerkt er: „Wenn Athanasius früher gestorben wäre, so würde wohl früher Ruhe geworden sein, denn dieser hochmüthige Starrkopf, den Alter und Leiden nur immer unbiegsamer gemacht hatten, war durch sein ausgebreitetes gebietendes Ansehen, der Urheber von vielen Verwirrungen und von dem Unglücke vieler tausend Menschen gewor-

den.“ Ob alles das nur den mindeſten Anſpruch auf hiſtoriſche Wahrheit machen dürfe, wird ſeine Geſchichte lehren. Gibbon, der doch Alles nur vom politiſchen Standpunkte aus betrachtete, urtheilt im Ganzen weit unbefangener und mit weit mehr Sachkenntniß als der genannte Theolog. Er ſagt in ſeiner history of the decline and fall of the Roman Empire ed. Bas. 1787.: the persecution of Athanasius, and of so many respectable bishops, who suffered for the truth of their opinions, or at least for the integrity of their conscience, was a just subject of indignation and discontent of all Christians, except those who were blindly devoted to the Arian faction, und hält ſich mit ſichtbarer Vorliebe bei der Geſchichte des Athanaſius auf (von S. 280—314.)

Wie wenig aber ſeine dogmatiſchen Unterſuchungen überhaupt und ſeine Apologie für die Trinitätslehre insbeſondere gekannt und gewürdigt ſind, zeigt unter Andern Schmidt in ſeinem Handbuch der chriſtlichen Kirchengeſchichte erſte Ausg. II. B. S. 172.; er ſagt nämlich, nachdem er der Schriften des Athanaſius, des Hilarius, des Euſebius von Vercelli u. A. erwähnt hat: „in allen dieſen Schriften iſt indeſſen doch die Sache mit ſo wenigem Scharfſinne behandelt, und mit ſo weniger Darſtellungsgabe vorgetragen, daß ſchon um deßwillen ihr Werth ſehr gering iſt,“ und erſt mit Baſilius, den beiden Gregoren von Nazianz und von Nyſſa, läßt er diejenigen beginnen, die ſich am meiſten Ruhm in der Vertheidigung des nicäiſchen Bekenntniſſes erworben hätten. Tweſten (Vorleſungen über die Dogmatik 1826. I. B. S. 221. u. ff.) erwähnt in ſeiner Ueberſicht der Geſchichte der chriſtlichen Dogmatik nicht einmal des Athanaſius, während er gemäß ſeiner ganzen Geiſtesrichtung ihn gewiß gewürdigt hätte, wenn Athanaſius in ſeinem wahren Werthe überhaupt gekannt wäre; ja Tweſten hätte von ſeinem Standpuncte aus dem Athanaſius Vorzüge vor den beiden Gregoren zugeſtehen müſſen.

Dieſe beiden geiſtvollen und ſcharfſinnigen Kirchenväter urtheilen über ihr Verhältniß zu Athanaſius ſelbſt ganz anders als die bisher angeführten neuern Schriftſteller, und wir werden im Verlaufe der Geſchichte des letztern Gelegenheit genug haben, es

hervorzuheben. Ganz wahr iſt, was Photius, dem Niemand in Bezug auf ſcharfe Beobachtungsgabe, die er auch immer richtig anwendet, wenn er nicht durch äuſſere Einflüſſe gehindert iſt, das gebührende Lob verſagen wird, urtheilt: ἐν οἷς, φησιν, ὁτι σαφης μεν ἐστι την φρασιν, ὡσπερ ἁπανταχου των λογων αὐτου, και ἀπεριττος και ἀφελης· ὁριμυς δε και βαθυς, και λιαν τοις ἐπιχειρημασι εὐτονος· και το γονιμον δε αὐτου ἐν τουτοις ἡλεκον ὁσον φησι θαυμασιον, λογικοις δε μεθοδοις, οὐ τι γυμνως και μειρακιωδως ὡσπερ οἱ παιδες και ἀρτιμαθεις, ἀλλα φιλοσοφως και μεγαλοπρεπως ἀποκεχρηται. γραφικαις τε μαρτυριας και ἀποδειξεσιν εἰς το καρτερον κατωχυρωται· και μαλιστα γε ὁ κατα Ἑλληνων, ὁ τε περι της ἐνσωματωσεως του θεου λογου εἰρημενος, και ἡ κατα Αρειου πενταβιβλος, τροπαιον οὐσα κατα πασης μεν αἱρεσεως, ἐξαιρετως δε της ἀρειανης· και ἀν τις τον θεολογον Γρεγοριον, και τον θειον Βασιλειον, ἐκ ταυτης ὡσπερ ἀπο πηγης ἀρυσαμενους φαιη της βιβλου τους καλους ἐκεινους και διαυγεις των οἰκειων λογων κατα της πλανης ῥευσαι ποταμους, οὐκ ἀν οἱμαι σφαλειη του παραδεγματος. Hic, (Photius) inquit, et in sermonibus ubique locutione clarus est, brevis et simplex; acutus tamen et altus et argumentationibus omnino vehemens, et in his tanta ubertas, ut admirabilis sit. Logicis autem methodis nihil tenuiter, nihil juveniliter, ut pueri et rudes, sed philosophice, sed magnifice utitur. Scripturarum testimoniis ac demonstrationibus ad confirmationem communitus est, et imprimis sermo ille contra gentiles et qui de humanitate verbi Dei habitus est, quinque in Arium libri, qui revera sunt omnis haereseos tropaeum, sed de Arianae potissimum. Et si quis Theologum Gregorium et divinum Basilium diceret ex hoc libro, tanquam fonte quodam haurientes, orationis suae pulchros ac pellucidos contra errorem fundere fluvios, non erit, ut arbitror, procul a Verisimilitudine. (Dieſes Urtheil des Photius iſt einem Manuſcripte der Werke des Athanaſius vorangeſetzt.)

Wegen dieſer Stellung, die Athanaſius in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche einnimmt, wurde er ſtets von den katholiſchen Theologen beſonders hoch geachtet, und groſser Fleiſs ihm gewidmet. Die Arbeiten des Doctors der Sorbonne Hermant, des berühmten Mauriners von Montfaucon, des groſsen Geſchichtfor-

ſchers Tillemont werden immer mit ausgezeichneter Achtung genannt werden. Ich würde es nicht einmal gewagt haben, nach ſolchen Vorgängern eine Geſchichte des Athanaſius zu ſchreiben, wenn ich mir nicht einen ganz andern Zweck vorgeſetzt hätte, als der iſt, den ſie erreichen wollten. Mit Unterſuchungen über Chronologie und Authentie der Schriften des Athanaſius u. A. befaſſe ich mich hier nicht. Die genannten Männer haben das Mögliche hierin geleiſtet. Ich richtete meine Aufmerkſamkeit vorzüglich auf das Innere des Streites, in welchen Athanaſius verflochten wurde; ich wollte vorzüglich zeigen, mit welcher geiſtigen Ueberlegenheit die Kirchenväter auftraten, ich wollte hervorheben mit welch' tiefem, chriſtlichen Sinn und Geiſt ſie den Gegenſtand des Streites behandelten, überhaupt das evangeliſche und wiſſenſchaftliche Sinnen, Denken und Wirken des Athanaſius wollte ich hauptſächlich beſchreiben. Das war aber der Zweck der genannten Gelehrten nicht, wenn ſie ſich mit Athanaſius beſchäftigten: die Bedürfniſſe ihrer Zeit forderten keine ſolche Bearbeitung, wie ich ſie mir vornahm. Die äußere Geſchichte deſſelben habe ich jedoch keineswegs vernachläßigt, ſondern mit Sorgfalt aus den Quellen geſchöpft: wenn man das innere Leben des Athanaſius kennen gelernt hat, bekömmt man erſt den Schlüſſel zum Verſtändniß ſeines Aeußeren, und das Aeuſſere erſcheint als eine ſchöne Beſtätigung ſeines Innern.

Im erſten Buche habe ich die Geſchichte der Lehre von der Trinität in den erſten drei Jahrhunderten dargeſtellt: die Gründe davon habe ich im Eingange deſſelben entwickelt. Das Concilium von Nicäa, deſſen Vertheidigung dem Athanaſius alle ſeine Verfolgungen zuzog und ſeine Geſchichte hervorrief, trat nicht, den frühern Beſtand der Lehre von Chriſtus plötzlich abbrechend, in die Geſchichte herein, wie man ſo oft behauptet hat; ſondern in organiſchem Wachsthume wurde die Zeit deſſelben nur die der vollendeten Begriffs-Entwickelung des mit der Kirche ſelbſt gepflanzten Glaubens vom Sohne Gottes. Eben darum konnte aber auch die Betrachtung der früheren Geſtalt dieſer Grundlehre des Chriſtenthums nicht umgangen werden.

Ich vermuthe auch kaum, daß es große Einwendungen er-

leiden werde, wenn man bemerkt, daß ich im vierten und fünften Buch der Entwickelung der Theorien des Marcellus von Ancyra und des Euſebius von Cäſarea, ſo wie der herrlichen Vertheidigung des Kirchenglaubens vom heil. Hilarius von Poitiers eine Stelle gegeben habe. Da Athanaſius als der Mittelpunkt der ganzen Zeit erſcheint, als der Träger und Beweger derſelben, ſo konnte auch, was durch ihn und mit ihm ſich bewegte, nicht unbeachtet gelaſſen werden. Es wird auch die Darſtellung ſelbſt zeigen, wie natürlich ſich alles das an die Geſchichte des Athanaſius anſchließt, und wie ſeine eigene Geſchichte nur in dieſer Umgebung begriffen werden kann. Auch ſind die Eigenthümlichkeiten des Marcellus, Euſebius und Hilarius keineswegs ſo erörtert, daß eine neue Unterſuchung unnöthig wäre.

Rückſichtlich der Diatheſe des Stoffes, konnte ich drei Wege verfolgen. Ich mußte entweder die theoretiſchen und praktiſchen Lehren des Athanaſius von ſeiner äußern Geſchichte trennen, und beides abgeſondert behandeln; oder ich konnte, chronologiſch ſeine Geſchichte verfolgend, je den Inhalt eines Buches dann beſchreiben, als er es herausgab; oder endlich dieſe beiden Methoden mit einander zu einer dritten verbinden, ſo daß zwar Geſchichte und Lehre mit einander abwechſelnd vorgetragen werden, in der Weiſe jedoch, daß zuſammengehörige Lehrſtücke, zu was immer für einer Zeit ſeines Lebens ſie Athanaſius behandelt haben mochte, ohne Unterbrechung vorgelegt würden. Die erſtgenannte Art mochte ich nicht wählen, weil, was im Leben verbunden iſt, zu ſehr durch die Darſtellung getrennt würde, auch die Geſchichte an Anſchaulichkeit und manche Grundſätze des Athanaſius an Intereſſe verlören, da ſie nur in der hiſtoriſchen Verbindung, in welcher er ſie vortrug, recht gewürdigt werden können. Auch wäre es mir dann unmöglich geweſen, die, wie ich glaube, nicht unwichtigen Epiſoden über Marcellus, Euſebius, Hilarius u. A. mit dem Ganzen zu *verbinden*: ich hätte das ſie Betreffende nur *anhängen* können. Durch die zweite Art wäre Geſchichte und Lehre zu oft unterbrochen und Beides unverſtändlich geworden. So zog ich denn die dritte Methode vor.

Die Darſtellung und Entwickelung der Lehren und Ideen

des Athanaſius hat aber beſondere Schwierigkeiten. Man ſcheint mit Recht die Anforderung zu machen, daß der Ideengang eines Schriftſtellers vorgelegt werde, daß alſo der Bearbeiter nicht ſelbſt willkührlich verbinde und trenne. Ich habe, wo es nur immer möglich war, mich nach dieſer Forderung bequemt, obſchon eine ſyſtematiſche Darſtellung hie und da eine andere Reihenfolge der Gedanken erheiſcht hätte. Am öfterſten war es aber ohne allzuwiderliche Wiederholung und Verwirrung nicht möglich. Denn Athanaſius ſchrieb ſelten ſyſtematiſch; oft ſchrieb er mitten in der Verfolgung in aller Haſt, mit Lebensgefahren bedrohet, wenn eben neue Gründe gegen die Arianer in ihm von ſelbſt aufſtiegen, oder durch äußere Veranlaſſungen hervorgerufen wurden; öfters mußte er bei einer Gelegenheit wieder ſagen, was er bei einer andern ſchon geſagt hatte, ja er hatte den Grundſatz, daß gewiſſe Wahrheiten nicht oft genug geſagt, nicht oft genug angewendet werden könnten, die er denn auch bei jeder Gelegenheit, und in jeder Verbindung wieder vorbringt. Der geneigte Leſer wird wohl dieſe Umſtände, die nothwendig auf die Bearbeitung des Athanaſius Einfluß haben mußten, berückſichtigen.

Den 1. Juli 1827.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Erſtes Buch.

Was die älteſten Kirchenväter, die ohne Polemik nach auſſen geſchrieben haben, oder was Clemens von Rom, Barnabas und Hermas vom Sohne Gottes und dem heil. Geiſte lehrten. Lehre der älteſten Apologeten gegen Häretiker, oder des Ignatius und Irenäus, dann der erſten Apologeten gegen Heiden und Juden, oder des Verfaſſers des Briefes an Diognet, des Juſtin, Tatian, Athanagoras und Theophilus von Antiochien über die genannten Glaubenspuncte. Betrachtungen über die Diſtinction des λογος ἐνδιαθετος und προφορικος. Unterſuchung und Widerlegung der Behauptung Münſchers u. A., daß die bisher genannten Kirchenlehrer nur eine Fleiſchwerdung, nicht eine Menſchwerdung des Sohnes Gottes angenommen haben. Betrachtung über die häretiſchen Syſteme dieſer Zeit: ſie beſtätigen die katholiſche Lehre vom Sohne Gottes. Der Glaube des Tertullian, des Clemens von Alexandrien, des Origenes und des Dionyſius von Alexandrien an die Trinität. Ueberblick der öffentlichen und Privat-Symbole. 1–105.

Zweites Buch.

Anfänge des heil. Athanaſius. Allgemeine Schilderung ſeines Charakters. Sein kirchlicher Charakter. Lehre von Kirche, Schrift und Tradition. Grundſätze, die daraus für ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit folgten. Seine Schriften vor dem Ausbruche der arianiſchen Irrlehre: Widerlegung des Heidenthums und Vertheidigung des Chriſtenthums. Urſprünglicher Zuſtand des Menſchen. Sündenfall. Was das Böſe ſei. Möglichkeit des Böſen. Folgen der Sünde. Erbſünde. Deduction der Naturvergötterung aus der Sünde. Wie durch die Sünde das Bewußtſein eines über die Natur erhabenen Gottes ſich verlor, ſo auch das Bewußtſein der Verſchiedenheit der menſchlichen Seele vom Leib. Beweis, daß Gott von der Welt verſchieden ſei (Einheit Gottes) und die Seele vom Leib (Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes). Beweis der Nothwendigkeit der Menſchwerdung des Logos aus der Vernunft. Wie die Erlöſung Aller in Chriſto bewirkt wurde. Möglichkeit einer unmittelbaren Offenbarung Gottes. Der Zweck der Wunder Chriſti iſt Darſtellung der Wahrheit, daß Gott über die Natur erhaben ſei. Chriſtus iſt ſittliches Vorbild. Zuſammenhang des Todes Chriſti mit dem Zwecke der Menſchwerdung. Ab-

zweckung der Auferſtehung Chriſti. Beweis, daß Chriſtus auferſtanden und lebt, weil er geheimnißvoll fortwährend in den Seinigen wirkt: die Gottheit Chriſti leuchtet aus ſeinen göttlichen Wirkungen in der Geſchichte hervor: Umgeſtaltung der Welt durch ihn. Nothwendigkeit der eigenen innern Erfahrung, um an ihn zu glauben. — Auftritt des Arius. Sein Charakter. Aeußere Veranlaſſung des durch ihn erzeugten Streites. Innerer Grund der ſo ſchnellen Verbreitung ſeiner Lehre. Zuſammenhang aller ſeiner Behauptungen: er vernichtet das Weſen des Chriſtenthums. Entwickelung ſeiner dialektiſchen und bibliſchen Gründe für ſeine Irrlehre. Dieſe iſt dem Glauben vom Sohne Gottes, wie er ſich in den älteſten Kirchenvätern findet, innerlich und weſentlich entgegengeſetzt. 106

Drittes Buch.

Conſtantin will den innern Streit zwiſchen der katholiſchen und arianiſchen Lehre auf eine äußerliche Weiſe beilegen. Synode von Nicäa. Geſchichte derſelben. Des Arius Lehre wird verworfen, und er von Conſtantin verbannt. Athanaſius zeichnet ſich vor Allen als ſcharfſinniger Gegner des Arius zu Nicäa aus. Vertheidigt den katholiſchen Glauben in mehreren Schriften. Widerlegung des Arianismus aus den Grundanſchauungen des Chriſtenthums. Seine bewunderungswürdigen philoſophiſch-bibliſch-dialektiſchen Argumente gegen denſelben. Auflöſung der arianiſchen Schriftbeweiſe gegen die Lehre von der Gottheit Chriſti. Vertheidigung der Gottheit des heil. Geiſtes. Athanaſius beſtreitet den Sabellianismus. Betrachtungen über das Verhältniß der katholiſchen zur arianiſchen und ſabellianiſchen Trinitätslehre: die arianiſche trennt Gott von der Welt, die ſabellianiſche vermiſcht Gott und Welt, die katholiſche unterſcheidet Gott und Welt wie den Schöpfer von dem Geſchöpfe, ohne ſie mechaniſch zu trennen. Prüfung der Schleiermacher'ſchen Abhandlung „über den Gegenſatz der athanaſianiſchen und ſabellianiſchen Trinitätslehre." 199

Viertes Buch.

Athanaſius wird Biſchof von Alexandrien. Conſtantin nimmt den Arius wieder gnädig auf; auch Euſebius von Nikomedien und andere Anhänger des Arius werden vom Exil zurückberufen, und ſetzen bald mehrere katholiſche Biſchöfe ab, die nicht widerſtehen konnten. Nur Athanaſius wagt Gegenbewegungen. Conſtantin befiehlt ihm wiederholt unter ſcharfen Drohungen dem Arius die Kirchengemeinſchaft wiederzugeben. Er giebt ſie ihm nicht. Die Meletianer und Euſebianer vereinigen ſich gegen Athanaſius. Dieſer widerlegt ihre wiederholten Klagen bei Conſtantin, und verſöhnt dieſen mit ſich. Abermalige Klagen gegen ihn. Die ſchmähliche Synode von Tyrus. Athanaſius wird nach Trier verbannt. Mar-

cellus von Ancyra will die Synodalbeſchlüſſe gegen Athanaſius nicht unterſchreiben und wird von den Euſebianern der Ketzerei angeklagt und abgeſetzt. Euſebius von Cäſarea ſchreibt fünf Bücher gegen Marcellus, den er nicht verſtehet. Was Marcellus gelehrt hat. Sich ſelbſt überall widerſprechende Theorie des genannten Euſebius. Der Grund davon liegt in ſeiner äuſſerlichen Auffaſſung des Erlöſungwerkes. Verhältniß des Athanaſius zu, und Urtheil über Euſebius und Marcellus. Die Gemeinde des Athanaſius nimmt auch in der Abweſenheit ihres Biſchofs den Arius nicht auf. Tod des Arius. Conſtantin ſtirbt, und ſeine Söhne rufen den Athanaſius zurück. Neue Klagen vor dem arianiſch geſinnten Conſtantius gegen Athanaſius, der von einer euſebianiſchen Synode zu Antiochien wieder abgeſetzt und mit Heeresmacht aus Alexandrien vertrieben wird. Verfolgung der alexandriniſchen Kirche. Papſt Julius nimmt den Athanaſius, der nach Rom reiſet, in Schutz. Herrlicher Brief des Julius für Athanaſius. Die Synode von Sardika ſetzt den Athanaſius wieder ein: ihre Geſchichte, und Schreiben an Julius. Wie ſich in den arianiſchen Streitigkeiten die Nothwendigkeit eines ſichtbaren Oberhauptes der Kirche zeigte. Der bisherige Feind des Athanaſius, der Kaiſer Conſtantius, beruft den Athanaſius zu ſich und bewundert ihn. Erläßt mehrere Schreiben für ihn. Feſtlicher Empfang des Athanaſius in Alexandrien. Wie Athanaſius in ſeiner Gemeinde jetzt wirkte. Wirkungen ſeines Aufenthaltes im Occident. Bringt die Mönche dahin, und ſtellt dem Occident den Antonius als Ideal eines Mönchs auf. Großer Werth ſeiner Schrift über den heil. Antonius. 300

Fünftes Buch.

Magnentius empört ſich und ſucht die Gunſt des Athanaſius. Conſtantius verſichert den Athanaſius auch ſeiner Gewogenheit, um die des Athanaſius ſich zu erhalten. Schämt ſich nachher ſeines Schrittes. Die Arianer benützen dieſe Stimmung des Kaiſers und klagen den Athanaſius wieder an. Die Synoden von Arles und Mailand gegen Athanaſius. Fall des Dionyſius von Capua. Euſebius von Vercelli, Dionyſius von Mailand, Lucifer von Cagliari, der Papſt Liberius, Hoſius von Corduba und Hilarius von Poitiers nebſt Andern werden als Vertheidiger des Athanaſius, des kathol. Glaubens und der Selbſtſtändigkeit der Kirche verbannt. Große Wahrheiten, die dem Kaiſer über die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate geſagt werden. Athanaſius wird wieder vertrieben. Große Verfolgungen, die die Kirche erleidet. Conſtantius will den Arianismus allgemein machen. Allenthalben werden arianiſche Biſchöfe eingeſetzt. Die kathol. Kirche ſtehet am Rande des Verderbens. Hoffnungen der Kirche. Thätigkeit der vertriebenen Biſchöfe; ſie ſind ſo ungebrochenen und freudi-

gen Muthes, daß ſie gerade jetzt die kathol. Wahrheit am ſcharfſinnigſten vertheidigen. Hilarius von Poitiers vertheidigt den Glauben als ſolchen gegen übermüthige Menſchenweisheit, die katholiſche Kirche als ſolche gegen die Häretiker und die Trinitätslehre insbeſondere. Die Arianer haben jetzt auch den Muth, zu ſagen, was ſie immer dachten, und trennen und vernichten ſich dadurch ſelbſt. Die arianiſchen Symbole. Furchtbarer Zwang des Kaiſers gegen die katholiſchen Biſchöfe. Heftige Schriften katholiſcher Biſchöfe an und gegen Conſtantius und ſeine Tyrannei. 403

Sechſtes Buch.

Conſtantius ſtirbt. Der Kaiſer Julian ruft die kathol. Biſchöfe zurück. Vereinigungsverſuche. Grundſätze für die Vereinigung, die Athanaſius und Hilarius aufſtellen; die unirende Synode von Alexandrien. Julian verbannt den Athanaſius, weil die Heiden der Kraft ſeiner Rede nicht widerſtehen können. Briefe Julians gegen Athanaſius. Jovian ruft den Athanaſius, den er vor Allen ehrt, zurück, und der Kaiſer Valens verbannt ihn wieder, fürchtet ihn aber und widerruft bald ſeinen gegebenen Befehl. Athanaſius kann nach dem fünften Exil ruhig in Alex. bleiben. Sein jetziger großer Wirkungskreis, Einfluß und allgemeine Verehrung. Unter ihm noch wachſen die künftigen Stützen der kathol. Kirche heran; nimmt den heil. Baſilius, in Betreff ſeiner Lehre vom heil. Geiſt, in Schutz, und genießt noch die Freude, in ihm einen großen Bekenner des kathol. Glauben zu erkennen. Athanaſius hat in ſeinem höchſten Alter noch die friſche jugendliche Kraft. Seine zwei Bücher gegen den Apollinarismus. Die Apollinariſten lehren eine blos imputative Gerechtigkeit, um ihren Hauptirrthum zu unterſtützen. Athanaſius widerlegt Beides. Sein Tod. Nachtrag: Er trägt die katholiſche Lehre von der Gnade vor, und lehrt die reelle Gegenwart Chriſti im heil. Abendmahl. 508.

Erſtes Buch.

Der Glaube der Kirche der drei erſten Jahrhunderte in Betreff der Trinität, der Perſon des Erlöſers und der Erlöſung.

Indem ich den heil. Athanaſius zu bearbeiten mir vorgenommen habe, glaube ich, um die Verbindung ſeiner Zeit mit der ihm vorgegangenen zu zeigen, um anſchaulich zu machen, was ſeiner Zeit und ihm eigen, und was hinwiederum ſeiner Zeit und ihm mit den vor ihm thätigen Kirchenvätern gemein iſt, eine kurze Darſtellung der Lehre von der Trinität in den erſten drei Jahrhunderten geben zu müſſen; denn der Begründung dieſer Grundlehre des chriſtlichen Glaubens war das Denken und Sinnen, das ganze Leben des heiligen Athanaſius, gewidmet. Um aber den Zweck beſſer erreichen zu können, den ich mir bei der Entwickelung des vornicäiſchen Glaubens von der Trinität vorgeſetzt habe, glaubte ich auch, die hieher gehörigen Begriffe nicht mit ſtrenger Abſonderung von allem Andern entwickeln zu dürfen, ſondern ſie in dem Zuſammenhange vorlegen zu müſſen, in dem ſie mit den übrigen Lehren und Anſchauungsweiſen der Kirchenväter, beſonders aber mit ihren Darſtellungen von der ganzen Perſon des Erlöſers und dem Erlöſungswerke, ſtehen. Die Nothwendigkeit dieſes Verfahrens wird aber erſt gegen das Ende des zweiten Buches recht anſchaulich werden. Zudem kamen die Lehren von der Perſon des Erlöſers und der Erlöſung in den arianiſchen Streitigkeiten und ihren Folgen nothwendig zur Sprache und weitern Entwickelung. Dem Leſer ſollte darum auch eine

Vergleichung der spätern Gestaltung dieser Lehren mit ihrer früheren Form erleichtert werden.

Folgende Ordnung aber schlug ich ein. Zuerst berücksichtigte ich jene Kirchenväter, die ohne polemische Gesichtspunkte gegen Häretiker, gegen Heiden und Juden über den fraglichen Gegenstand sich in der den Aposteln zunächst gelegenen Zeit aussprachen; hier begegnen uns Clemens von Rom, Hermas und Barnabas. Dann sollen jene Kirchenväter folgen, die zuerst gegen die Häretiker auftraten, Ignatius und Irenäus; sofort jene, die das Christenthum gegen die Heiden oder Juden oder gegen beide zugleich vertheidigten, Justin, Tatian, Athenagoras und Theophilus. Die Kirchenschriftsteller aber, die auf die ebengenannten folgten, schrieben gegen Häretiker und Heiden zumal, und zugleich für die katholischen Christen ausschließend; hier kann also jene Sonderung rücksichtlich der nächsten Tendenz der Schriften der Kirchenväter nicht mehr statt finden, und ich werde ihre Zeugnisse blos so entwickeln, wie die Väter selbst der Zeit nach auf einander folgten.

Ich beginne also mit Clemens von Rom. Der Zweck seines an die Korinther geschriebenen Briefes ist, die unter denselben statt gefundenen Spaltungen beizulegen; sie hatten sich gegen ihren Bischof und das Presbyterium empört, ließen sich die von den Aposteln gegebenen Ordnungen nicht gefallen, und zerfielen in Parteien. Clemens erkannte, daß in dem innersten Grunde des christlichen Lebens der Korinther eine Umwälzung müsse stattgefunden haben, deren äussere Erscheinung nur jene Spaltungen seien. Er setzt sich also vor, jene innere Zerrüttung der Gemüther, jenes innere Erkranken und Siechthum zu heben, in Folge dessen die äusserlich erschienene Krankheit sich von selbst heben müsse. Er sucht daher den Glauben und die wichtigsten Glaubenspunkte den Korinthern einzuschärfen. Unter andern beginnt von C. XXXII. an folgende Erörterung: 1) Nicht durch seine Werke, die der Mensch unabhängig von Christi Leiden und Wirken verrichten möge, könne er gerecht werden vor Gott; Gerechtigkeit werde uns nur in Christo. Da es aber auch Einige gab, die in dieser Gerechtigkeit in Christo saumselig ruheten, die sie blos äusserlich auffaßten, und ernstliche innere

Heiligung nicht damit verbanden, die die Nothwendigkeit der Offenbarung der wahren innern Gerechtigkeit in guten Werken nicht anerkannten, und vielleicht gerade von daher die Spaltungen gekommen waren; so macht er sich wie Paulus an die Römer den Einwurf: „Sollen wir nun lassen von der Liebe und den guten Werken?“ Nein, entgegnet er, denn auch Gott offenbare seine innere Herrlichkeit in der Schöpfung nach aussen; so müsse auch der Christ, der wahrhaft gerecht geworden, seine Gerechtigkeit nach aussen offenbaren. 2) Nur durch heiligen Sinn und Wandel gelange man zum Verständnisse Christi, des Abglanzes der göttlichen Majestät, und durch ihn zu Gott. Da also der Christ innerlich geheiligt seyn müsse, so seien alle böse Menschen Feinde Gottes: die Guten aber müßten als Geheiligte und von der Liebe Erfüllte einen Leib in Christo bilden, dessen Glieder sie seien, und die Anordnungen sich gefallen lassen, die eine so erhabene Person für die Kirche getroffen habe.

Die Stellen heißen also: „Alle sind verherrlicht worden, nicht durch sich oder durch ihre Werke und ihre Gerechtigkeit, die sie übten, sondern durch seinen (Gottes) Willen. Auch wir sind demnach durch seinen Willen in Jesu Christo berufen, und werden nicht durch uns gerecht, nicht durch unsere Weisheit, oder Einsicht, oder Frömmigkeit, oder die Werke, die wir in der (eingebildeten) Heiligkeit unseres Herzens verrichtet haben, sondern durch den Glauben, durch welchen uns Gott der Allmächtige von Ewigkeit gerechtfertigt hat.“ C. XXXII. „Was sollen wir also thun, Brüder? Sollen wir träge sein in guten Werken und die Liebe verlassen? Keineswegs möge das der Herr geschehen lassen! Sondern mit Eifer und Freudigkeit lasset uns eilen, jegliches gute Werk zu verrichten. Denn auch der Weltschöpfer und Allherrscher freut sich seiner Werke. Denn durch seine Allmacht hat er die Himmel gegründet und durch seine unbegreifliche Weisheit geschmückt. Alle Gerechte haben sich mit guten Werken gezieret und selbst der Herr erfreute sich, nachdem er sich mit Werken als mit seinem Schmucke umgeben hatte. Nach diesem Vorbild lasset uns freudig seinen Willen vollziehen.“ C. XXXIV. „Wie selig und bewunderungswürdig, Geliebte, sind die Gaben Gottes: Leben in der Unsterblichkeit,

Glanz in der Gerechtigkeit, Wahrheit in Freiheit, Glauben im Vertrauen, Enthaltſamkeit mit innerer Heiligung. — Laſſet uns alſo mit allem Eifer uns beſtreben, in der Zahl der Harrenden gefunden zu werden, um Theil zu nehmen an ſeinen Gütern. Wie aber mag es geſchehen? Wenn das Vertrauen unſeres Geiſtes auf Gott feſt gegründet iſt, wenn wir das ihm Wohlgefällige ſuchen, wenn wir das ſeinem heiligen Willen Entſprechende thun, dem Wege der Gerechtigkeit folgen, wenn von uns jegliche Ungerechtigkeit und Geſetzloſigkeit, Habſucht, Streit, böſer Sinn und Betrug, Hochmuth und Prahlerei, nichtige Ruhmſucht und eitles Weſen entfernt iſt.“ C. XXXVI. „Das iſt der Weg, auf welchem wir unſer Heil, Chriſtum Jeſum, finden, den Hohenprieſter unſerer Opfer, den Sachwalter und Gehülfen unſerer Schwäche. Durch ihn ſchauen wir die Höhen der Himmel, durch ihn erblicken wir ſein heiliges höchſtes Antlitz, durch ihn wurden die Augen unſeres Herzens geöffnet, durch ihn blühet unſer unverſtändiger, verfinſterter Sinn zu ſeinem wunderbaren Lichte auf; der Herr wollte, daß wir durch ihn ſeine unſterbliche Kenntniß ſchmecken, durch ihn, der der Abglanz ſeiner Majeſtät iſt, und um ſo viel erhabener als die Engel, einen je ausgezeichneteren Namen er erbte. Denn alſo ſtehet geſchrieben: „er gebraucht die Engel wie Winde und ſeine Diener wie Feuerflammen.“ Zu ſeinem Sohne ſprach der Herr: „du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt, verlang' es von mir, die Völker will ich dir zur Erbſchaft geben u. ſ. w.“ C. XXXVII. Nun die Anwendung auf die Kirche, daß er die Ordnungen getroffen habe, daß alle ſeine Glieder ſeien, u. ſ. w.

Ich habe nicht ohne Abſicht dieſe Stelle in ihrer ganzen Ausdehnung überſetzt. Denn aus einzelnen Worten iſt überall nichts zu entnehmen: der ganze Geiſt einer Schrift muß zeigen, was der Schriftſteller gedacht hat, und welcher Sinn ſich hinter ſeinen Worten verbirgt.

1) Chriſtus iſt hiernach der Abglanz, das Bild der göttlichen Majeſtät; die Engel ſind ſeine Diener; er iſt erhaben über die erhabenſten Geſchöpfe, und darum hat er auch einen ausgezeichneteren Namen geerbt, den Namen „Sohn.“ Man erſieht, daß

der Name „Sohn Gottes“ etwas anzeige, das ihn über die Geschöpfe erhebt.

2) Nur durch heiligen Sinn ist er zu erfassen. Wer ist aber Der, den du nur erkennst, wenn du heilig bist oder zu werden strebst? Erhabener als Clemens hat keiner von Christus gesprochen, als wenn er sagt, nachdem er den heiligen christlichen Wandel geschildert hat: „das ist der Weg, auf welchem wir unser Heil, Christum Jesum, finden“ [1]).

3) Sagt Clemens, durch keine blos menschliche Bestrebung wird der Mensch gerecht; in Christo allein ist des Menschen Heil. In ihm sind wir gerecht vor Gott. Gott sieht uns in Christo als gerecht an, und wir sind es wirklich. Ueberall wo dieser Glaube ausgesprochen ist, da ist der Glaube an Christi Gottheit ausgesprochen, und stünde auch von seiner hohen Würde sonst kein Laut aufgezeichnet. Daß er das Opfer für unsere Sünden geworden, und daß aus dem Glauben an ihn eine innerlich heiligende Kraft ausströme, wie ist das zu fassen, als allein in dem Glauben, er sei wahrhaft im eigentlichen Sinne Gottes Sohn und Gott selbst? Durch die ganze Geschichte hindurch bestätigt es sich, daß wo der beschriebene Glaube sich fand, auch die wahre Gottheit Christi geglaubt wurde; und wo diese geläugnet ist, hört auch jener Glaube immer auf.

Wie Clemens durch diese Erneuerung des Glaubens an den beseligenden Opfertod des Herrn, unsern Hohenpriesters, der unsere Schwäche in Kraft verwandelt, das innere Leben der Korinther wieder herstellen will, so leitet er auch im Beginne des Briefes ihren früheren blühenden Wohlstand aus diesem Glauben ab. Er sagt C. II. „Alle waret ihr demüthigen Sinnes ohne prahlendes Wesen, mehr euch Andern, als Andere euch unterordnend, lieber gebend als nehmend. Mit Gottes Speise zufrieden, mit Eifer auf seine Lehren horchend, waren eure Herzen

[1]) Man könnte geneigt sein, diese Stelle so zu verstehen: „nur so werden die Zwecke des Christenthums an uns erreicht.“ Allein dies wäre nicht im Sinne der Alten, denen alles auf die Person Christi ankam, die glaubten, seine anderweitigen Lehren und Forderungen könnten nur gewürdigt werden, wenn man die Lehre von seiner Würde gläubig festhalte.

erweitert, und ſeine Leiden waren vor euern Augen. So war ein tiefer und reicher Friede euch gegeben, und eine nicht zu ſtillende Sehnſucht nach guten Werken." Die Worte: „Seine Leiden" beziehen ſich auf das vorhergehende: „Gottes Speiſe." Das Leiden Chriſti wird demnach Gottes Leiden genannt. Wie er alſo ſpäter auf die Leiden Chriſti hinweiſ't, um das frühere, ſchöne, gottgefällige Leben der Korinther zu erneuern, ſo leitet er dieſes aus dem lebendigen Glauben an die Thätigkeit Chriſti für unſere Erlöſung ab; nur daß er hier ausdrücklich Chriſti Leiden das Leiden Gottes nennt [2]).

Petavius [3]) macht mit Recht darauf aufmerkſam, daß Chriſtus ὁ κυριος (mit dem Artikel) genannt werde; dieſes hat in der ganzen Kirchenſprache eine hohe Bedeutung, und hier um ſo mehr, da Clemens, wenn er von Gott ſchlechthin ſpricht, auch „der Herr" ſagt, z. B. C. XXXVII. Ferner bemerkt Petavius, daß die Gläubigen Chriſti Glieder genannt würden C. XLVI. In der That, berückſichtigt man, was die Kirche darunter verſtand, nämlich, daß Chriſtus die in den Gläubigen wirkſame Kraft ſei, nicht blos durch ſeine Lehre, ſondern in dynamiſcher Weiſe, ſo liegt gewiß ein großes Gewicht darin, um die wahre Vorſtellung des heil. Clemens von Chriſtus zu beſtimmen. Wie können die Geſchöpfe Glieder eines Geſchöpfes genannt werden? Endlich erbittet Clemens am Schluß ſeines Briefes die Gnade Chriſti des Herrn für die Korinther. Wer iſt der, der Gnade ſpendet [4])?

Des heiligen Geiſtes wird nur in ſeiner Beziehung zur Kirche erwähnt, ſo wie im Grunde auch des Sohnes nur in ſo fern Erwähnung geſchieht, als der Glaube an ihn in das geſammte chriſtliche Leben verflochten iſt. So iſt denn der heilige Geiſt der Spender der Gnadengaben C. XLVI.; der, der die Propheten er-

---

[2]) Es iſt darum eine ganz müßige Conjectur von Junius, daß anſtatt παθηματα, μαθηματα (Lehren) geleſen werden müſſe. Ohne durch die Auctorität eines einzigen Manuſcriptes unterſtützt zu ſein, wagt er eine Conjectur, die ſchlechterdings dem ganzen Briefe entgegen iſt. Auch hatte ja Clemens unmittelbar zuvor von der Lehre ſchon geſprochen.

[3]) *Petav.* theolog. dog. tom. II. praefat. c. II.

[4]) C. LXI. ἡ χαρις του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου μεθ' ὑμων.

leuchtete, C. XLV. u. ſ. w. Des Vaters, Sohns und des heiligen Geiſtes wird zugleich gedacht in der Stelle: „Haben wir nicht einen Gott, einen Chriſtus, und einen über uns ausgegoſſenen Geiſt der Gnade?“ C. XLVI. So viel von Clemens.

Der Zweck des Briefes, welcher dem heil. Barnabas zugeſchrieben wird, iſt im Briefe ſelbſt angegeben: er will ſeinen Leſern eine vollkommene Erkenntniß ihres Glaubens verſchaffen [5]). Die, an welche der Brief gerichtet iſt, haben ſchon die göttliche Gnade in ihr ganzes Leben aufgenommen, „denn in Warheit erblickt er in ihnen den ausgegoſſenen Geiſt, aus der heiligen Quelle Gottes“, mit Klarheit nur ſollen ſie noch der Gründe ihres ſchon feſten Glaubens und ihrer Hoffnung gewiß werden [6]). Dies ſucht nun der Verfaſſer durch Entwickelung der Vorbilder und Prophezeiungen, die im alten Teſtamente auf Chriſtus niedergelegt ſeien, und durch Darſtellung des innern Zuſammenhangs der Lehren zu bewirken.

Chriſtus, der Sohn Gottes, ſagt er ihnen, iſt der Schöpfer des Weltalls; nach dem Sündenfalle ſandte er die Propheten, und er prophezeite durch ſie auf ſich hin; „hier ſiehſt du ſeine Herrlichkeit, denn in ihm iſt Alles, und auf ihn bezieht ſich Alles“ [7]). „Da er urſprünglich die Menſchen erſchaffen, heißt es weiter, ſo mußte auch er ſie um- und neu ſchaffen. Denn zu ihm ſprach der Vater bei der Weltſchöpfung: „„laſſet uns den Menſchen machen““; ſo wird alſo erfüllt, was bei Ezech. 36, 2. geſchrieben ſteht: „„ſiehe ich werde das letzte wie das erſte machen.““ Da er uns nun neu geſchaffen hat, durch die Hinwegnahme der Sünde, ſo gab er uns

---

[5]) C. I. ἀφ' οὗ ἐλαβον μερους, ἐσπουδασα κατα μικρον ὑμιν πεμψαι· ἱνα μετα της πιστεως ὑμων, τελειαν ἐχητε και την γνωσιν.

[6]) Naturalem gratiam accepistis. Propter quod plurimum gratulor mihi, sperans liberari; quia vere video in vobis infusum spiritum, ab honesto fonte Dei. Weiter unten erhellet, daß der gr. Text für naturalis ἐμφυτος hatte, denn C. IX. überſetzt der Dolmetſcher ἐμφυτον δωρεαν mit naturale donum. Richtig *Menardus* ad h. l. «naturalis gratia est firma, altius radicata et plantata in anima justi.» bei *Gallandi* I.

[7]) C. 12. ἐχεις και ἐν τουτῳ την δοξαν του Ἰησου, ὁτι ἐν αὐτῳ τα παντα, και εἰς αὐτον.

einen ganz andern Charakter, ſo daß wir an der Seele dem Kinde gleichen, denn er ſelbſt hat uns umgebildet. Siehe ſprach der Herr: „„ich will ihnen die ſteinernen Herzen nehmen und fleiſcherne geben;““ Ezech. 11, 19. Denn er mußte im Fleiſche erſcheinen und in uns wohnen; ein heiliger Tempel iſt dem Herrn die Wohnung in unſern Herzen.“

Der Verfaſſer begründet alſo die Hoffnung und das Vertrauen der Chriſten dadurch, daß der Weltſchöpfer ſelbſt ſie neu geſchaffen habe, der Gott der Propheten, in deſſen Auftrage ſie ſprachen. Und welcher Nachdruck liegt nicht in den Worten: „er ſelbſt hat uns umgebildet?“ So ſpricht der Verfaſſer, um die Wiedergeburt in ihrem wahren Urſprunge und Werth darzuſtellen[8]).

Einige Stellen noch glaube ich in ihrer ganzen Ausdehnung hieher ſetzen zu müſſen. „Deßwegen, ſagt er, übergab der Herr ſeinen Leib dem Tode, daß wir durch die Hinwegnahme der Sünde geheiligt würden, d. h. durch die Vergießung ſeines Blutes. Denn ſo ſtehet von ihm geſchrieben. Wir müſſen alſo dem Herrn danken, daß er die Vergangenheit enthüllt und uns weiſe gemacht, wegen der Zukunft aber uns nicht ohne Einſicht gelaſſen hat. Deßwegen hat der Herr für uns gelitten, weil er der Schöpfer des Erdkreiſes iſt; zu ihm hat (der Vater) vor der Weltſchöpfung geſprochen: „„laſſet uns den Menſchen nach unſerm Bilde machen.““ Lernet nun, wie er für die Menſchen gelitten hat. Von ihm haben die Propheten ihre Gabe, und auf ihn hin weiſſagten ſie. Damit er den Tod vernichte, und die Auferſtehung von den Todten zeige, erſchien er im Fleiſche, und litt, auf daß er erfülle das den Vätern gegebene Verſprechen. Er bereitete ſich ein neues Volk und offenbarte dadurch, daß er nach der Auferſtehung richten werde. Er lehrte Israel, that ſo große Zeichen und Wunder und liebte es über Alles. Als er die Apoſtel zur Verkündigung ſeines Evangeliums auserwählte, wählte er die größten Sünder, um zu zeigen, daß er nicht gekommen ſei, um Gerechte zu berufen, ſondern Sün-

---

[8]) L. c. ἐπει οὐν ἀνακαινισας ἡμας, ἐν τῃ ἀφεσει των ἁμαρτιων, ἐποιησεν ἄλλον τυπον, ὡς παιδιον ἐχειν την ψυχην ὡς ἀν και ἀναπλασσομενος αὐτος ἡμας κ. τ. λ.

der. (Wenn er nicht im Fleiſche erſchienen wäre, wie hätten wir ihn ſehen und leben können? Können doch die Menſchen ſein Werk, die Sonne, die vergehen wird, nicht anſchauen.) Der Sohn Gottes kam alſo deßwegen im Fleiſche, damit er das Maaß der Sünde derer vollende, die ſeine Propheten bis in den Tod verfolgt hatten." Es leuchtet aus dieſer Stelle, wie aus den vorher angeführten ein, daß Barnabas Chriſtum, den Sohn Gottes, als den Weltſchöpfer darſtellt*). Das ſcheint aber einer ganz beſondern Aufmerkſamkeit würdig zu ſein, daß der Verfaſſer die altteſtamentliche Vorſtellung, Gott könne nicht von einem Menſchen ohne Hülle geſehen werden, ohne daß dieſer ſterbe, auf Chriſtus anwendet, um zu erklären, warum er, als er zur Erlöſung kommen wollte, Menſch geworden ſei: ein Grund, der zwar allerdings zeigt, daß dem Verfaſſer des Briefes keine völlig klare Vorſtellung von der Nothwendigkeit der Menſchwerdung des Sohnes Gottes vergönnt war, der aber deſto deutlicher ausſpricht, welche Anſchauung er vom Erlöſer hatte.

Anderwärts vergleicht er Moſes mit Chriſtus alſo: „Moſes als Diener hat ſie (die Geſetztafeln) empfangen, uns aber hat ſie der Herr ſelbſt gegeben (αὐτος δε ὁ κυριος ἡμιν ἐδωκεν) ſeinem Erbvolke, indem er für uns litt. Und abermal ſagt der Prophet: „„Siehe, ich habe dich zum Lichte der Völker gemacht, auf daß du zum Heil bis ans Ende der Erde ſeieſt; ſo ſpricht der Herr, der dich erlöſet hat,"" Jeſ. 59, 6. Er erſchien ſelbſt, (ἱν' αὐτος φανεις, das wichtige αὐτος haben beide Ueberſetzungen bei Gallandi nicht ausgedrückt) auf daß er unſere ſchon vom Tode verſchlungenen und der irreführenden Geſetzloſigkeit übergebenen

*) Man muß ſich wundern, mit welcher Dreiſtigkeit Martini, Prof. der Theol. zu Roſtok (pragmat. Geſch. des Dogma von der Gottheit Chriſti) S. 26. den Verfaſſer des Briefes den größten Unſinn ſagen läßt: „Alle dieſe Prädicate beweiſen indeſſen nur ſoviel, daß der Verfaſſer Jeſum für einen der erhabenſten Geiſter hielt" u. ſ. w. Wie viele der erhabenſten Geiſter waren denn in der Welt, ehe die Welt geſchaffen wurde? Meinte aber Martini, der Verfaſſer des Briefes habe gnoſtiſche Vorſtellungen gehabt, ſo würde dieſer Anſicht der ganze Inhalt widerſprechen. Ueberhaupt können Martini und Münſcher den Brief nicht geleſen haben, weil ſie mehrere der wichtigſten Stellen gar nicht anführen.

Herzen von der Finſterniß befreie, und durch ſein Wort ſeinen Bund in uns gründe. — Erkennet alſo, von wem wir ſind erlöſet worden." C. XIV. Es bedarf hier gar nicht erſt aufmerkſam gemacht zu werden, wie der Heiland über Moſes erhaben geſchildert wird: wenn Gott dem Moſes einſt auf Sinai das Geſetz gab, auf daß dieſer es dem Volke Gottes überbringe, ſo übergibt es im neuen Bunde Der ſelbſt, der im alten einen vermittelnden Diener gebrauchte.

Noch muß ich folgende Stelle anführen, in welcher der Briefſteller klagt, daß die Juden ihr Vertrauen auf einen irdiſchen Tempel geſetzt hätten, dann ſagt, daß die Zerſtörung deſſelben ſei vorher verkündet worden, und am Ende bemerkt, wie fortan ein wahrer ewiger Tempel Gottes müſſe errichtet werden. „Laſſet uns ſehen, ob es einen Tempel Gottes noch gibt. Ja, denn er hat geſagt, er werde ſich ſelbſt einen erbauen. Es ſteht geſchrieben: „„wenn die Wochen erfüllt ſind, ſo wird ein herrlicher Tempel Gottes erbaut werden; im Namen des Herrn."" (Dan. C. LX.) Ich finde, daß es einen Tempel des Herrn gibt. Wie wird er nun im Namen des Herrn erbaut werden? Erfahret es. Bevor wir an Gott glaubten, war die Wohnung des Herzens dem Verderben unterworfen und ſchwach: als ein in der That von Händen erbauter Tempel. Denn es war ein Haus voll von Götzendienſt und Dämonen, weil Alles gethan wurde, was Gott entgegen war. Er wird aber im Namen des Herrn erbaut werden. Merket nun auf, daß der Tempel des Herrn in Herrlichkeit erbauet werde. Wie? Dadurch, daß wir die Vergebung der Sünden erhielten und im Namen des Herrn Vertrauen haben, ſind wir neu geworden, völlig wieder umgeſchaffen. Daher wohnt in unſerer Wohnung Gott auf eine wahrhafte Weiſe. Wie? Das Wort ſeines Glaubens, ſeine verheißene Berufung, die Weisheit ſeiner Rechtfertigungen, die Vorſchriften, die er gab (ſind in uns); er prophezeiet in uns, wohnt in uns, öffnet uns, den Sklaven des Todes, die Thüren ſeines Tempels, wer daher erlöſet zu werden ſich ſehnet, der ſchaue nicht auf den Menſchen, ſondern auf Den, der in ihm wohnt und ſpricht. Das iſt der geiſtliche Tempel, der dem

Herrn erbaut wird.“ C. XVI. Wer zweifeln möchte, ob in dieſer Stelle, wo ſtets „Herr“ und „Gott“ ununterſcheidbar abwechſeln, der Sohn gemeint ſei (und es ſcheint, daß man zweifle, da die Dogmenhiſtoriker dieſe Stelle gar nicht berückſichtigen, was vielleicht auch daher rührt, daß ſie gar nicht beachtet wurde), den verweiſe ich darauf, daß er die Vorſtellungen des Verfaſſers, wie ſie ſich im ganzen Briefe finden, vergleichen wolle. Wenn er hier ſagt: „deßhalb wohnt Gott wahrhaft in unſerer Wohnung,“ διο ἐν τῳ κατοικητηριῳ ἡμων ἀληθως ὁ θεος, κατοικει ἐν ἡμιν, ſo vergleiche man, was er C. VI. alſo ausdrückt: „ὁτι ἐμελλε ἐν σαρκι φανερουσθαι, και ἐν ἡμιν κατοικουσθαι· ναος γαρ ἁγιος, ἀδελφοι μου, το κατοικητηριον ἡμων της καρδιας;“ „er mußte im Fleiſche erſcheinen und in uns wohnen, denn ein heiliger Tempel, meine Brüder, iſt dem Herrn die Wohnung unſeres Herzens.“ In dieſer Stelle iſt aber begreiflich der Sohn Gottes gemeint. Ueberhaupt iſt hier die Beſchreibung des neuen Tempelbaues, mit dem an andern Stellen beſchriebenen Erlöſungswerke völlig daſſelbe: wie der, der den Tempel erbauet, der Herr und Gott iſt, ſo iſt der, der erlöſet, Gott, und er erbauet ihn ſich, um in ihm zu wohnen. Wie wollte man aber, um von allem Anderen zu ſchweigen, die Worte erklären: „wer gerettet werden will, ſchaue nicht auf den Menſchen, ſondern auf Den, der in ihm wohnt und ſpricht,“ wenn ſich das Vorhergehende nicht auf Chriſtus bezöge? Dieſer Satz enthält eine ermahnende Schlußfolge; der Verfaſſer will ſagen, glaubet wahrhaft, daß ihr Gottes theilhaft, daß ihr Gottes Tempel geworden ſeid durch den Glauben an Chriſtus; denn nicht auf den Menſchen, in dem er erſchien, ſondern auf Den, der in ihm thätig ſich erwies, kommt es an; er war mächtig genug, Gott in euch einen Tempel zu erbauen, da er ja ſelbſt der Herr und Gott iſt. Der Sinn des Ganzen aber iſt: Gott erbauet ſich ſelbſt in uns einen Tempel, indem er uns erlöſet und geheiligt hat; wir können uns demnach wohl über den Untergang des Tempels in Jeruſalem tröſten.

Wer demnach Chriſtus, dieſem Briefe gemäß, ſeiner höhern Natur nach ſei, bedarf kaum einer kurzen Zuſammenfaſſung. Er iſt der Weltſchöpfer, alſo nothwendig vor aller Welt, er iſt der

Jehova der Juden, derſelbe, der auf Sinai das Geſetz gegeben; er hat in den Propheten die Zukunft angedeutet, er iſt der Weltrichter und Gott ſelbſt. Wenn nicht mehrere Stellen auf eine Unterſcheidung des Sohnes vom Vater ſehr klar aufmerkſam machten, wie C. XII.; ferner C. XIV. und XVI., wo der Vater zum Sohne ſpricht u. ſ. w., ſo könnte man vermuthen, der Verfaſſer habe Vater und Sohn für ſchlechthin Eins nach der Art des Sabellius gehalten.

Was aber die Erſcheinung des Sohnes Gottes für Zwecke hatte, werden wir alſo zuſammenfaſſen können. Nachdem die Sünden der Welt in der Kreuzigung des zu ihrem Heile geſandten Sohnes Gottes auf ihren höchſten Grad geſtiegen waren, hatten ſie zugleich ihr Maaß und damit ihre Vernichtung erreicht. Denn der, an dem die Welt ihr Aeuſſerſtes that, nahm ſie eben dadurch hinweg. Er nahm ſie hinweg durch ſeinen Tod: um der Verdienſte Chriſti willen ſind uns unſere Sünden vergeben. Wahrſcheinlich dachte er ſich ferner dieſe Wirkungen des Todes des Erlöſers ſo, daß er durch ſeine Liebe bis in den Tod, die in den Menſchen ertödtete Liebe Gottes aus ihrem Schlafe erweckte; wenigſtens ſcheint es aus den Worten C. V.: „er liebte Israel bis aufs höchſte," verglichen mit C. IV.: „die Liebe Jeſu ſollte in unſerer Bruſt beſiegelt werden," hervorzugehen. Auf keinen Fall dürfte man aber dieſes ſo verſtehen, daß Chriſtus blos durch ſein Beiſpiel eine ſo große Wirkung habe hervorbringen ſollen, denn er wirkt auf eine verborgene geheimnißvolle Weiſe durch ſeinen Geiſt in den Menſchen (C. I.) und wohnt ſelbſt wirkſam in ihnen, wie die angeführten Stellen zeigen. Ferner belebt er die Menſchen durch das geſtärkte Vertrauen auf Gott, in ſo fern Gott in ihm die längſt gegebenen Verheißungen eines Erlöſers erfüllte, und ſeine Treue durch die That erwies[10]). Endlich war der Zweck ſeiner Ankunft, daß er durch ſeine Auferſtehung die Menſchen von der Wahrheit der Unſterblichkeit überführe, und den Beweis gebe, daß ein Gericht bevorſtehe und er ſelbſt Weltrichter ſei. Dieſes lehrt er C. VI. Der Zuſammenhang, in welchen der Verfaſſer des Briefes das eben zuletzt berührte Moment mit ſeinen

[10]) C. 6. τῃ πιστει της ἐπαγγελιας και τῳ λογῳ ζωοποιουμενοι.

sonstigen Lehren setzte, ist der: der neue Bund verlangt eine innere Heiligung, nicht blos eine äussere Gerechtigkeit, wie die Juden meinten; darum muß es ein Gericht geben, in welchem einem Jeden nach seinen Werken vergolten wird. Indem also Christus wahre Heiligkeit verlangte, und die Unsterblichkeit factisch erwies, ist die Nothwendigkeit eines Gerichtes mitgegeben, und Christus, der ewige Gesetzgeber, ist auch der Richter. Dies ergibt sich durch Vergleichung des vierten mit dem fünften Capitel. Was sich aber auch aus dieser Darstellung des Erlösungswerkes für die Nachweisung der Ueberzeugung ableiten läßt, die der Verfasser des Briefes von dem Höhern in Christo hatte, bedarf keiner weitern Erörterung mehr.

Ich komme nun zu Hermas. In seinem Buche „der Pastor" will er zeigen, wie das Leben der Christen erworben werde und innerlich beschaffen sein müsse, und dann, wie es sich nach aussen gestalte. Darauf bezieht sich Alles in dieser Schrift voll von Wahrheit, Einfalt und Herzlichkeit; sie ist rein praktisch. In dieser rein auf das Leben gerichteten Beziehung kommt denn nun auch das vor, was Hermas vom Sohne Gottes in der Kirche gehört hatte, und selbst wieder vortragen will; er hebt seine höhere Würde hervor, um ein unbedingtes, unerschütterliches Vertrauen auf ihn zu erwecken, und zu zeigen, wie jeder seinen Namen trage müsse, wer immer das Reich Gottes sehen wolle. Er beschreibt die ganze Art, wie der Christ gebildet wird, in dem Bilde eines Thurmbaues. Die Gesammtheit der Christen, die Kirche wird gebauet auf einen alten Felsen, mit einem neuen Thore. Der Hirt fragt seinen Begleiter, der ihm das Bild erklärt: was das bedeute? Er erhält zur Antwort: „Der Fels ist Christus. Der Sohn ist älter als alle Creatur, denn er war seinem Vater zu Rathe bei der Weltschöpfung. Neu aber ist das Thor deßwegen, weil er in der Fülle der Zeit in den jüngsten Tagen erschienen ist, auf daß die, die das Heil erlangen, durch ihn in das Reich Gottes eingehen." Der Hirt fragt weiter: Herr, zeige mir, warum der Thurm nicht auf die Erde, sondern auf den Felsen und das Thor gebauet wird? Du fragst, weil du einfältig und ohne Einsicht bist, erhielt er zur Antwort. Der Hirt

ſprach nun weiter: „Es thut mir Noth, über Alles mich zu befragen, den ich begreife gar nichts, und deine Antworten ſind groß und herrlich, ſo daß der Menſch kaum ſie faſſen kann.“ So höre, erwiederte ſein Lehrer: „Der Name des Sohnes iſt groß und unermeßlich, und der ganze Erdkreis wird von ihm getragen. Wenn alſo alle Creatur Gottes von ſeinem Sohne getragen wird, warum iſt er nicht auch Träger derer, die von ihm berufen ſind, die ſeinen Namen tragen, und in ſeiner Lehre wandeln? Siehſt du alſo nicht auch, fuhr er fort, daß er die trägt, die mit voller Bruſt ſeinen Namen tragen? Er iſt alſo ihr Grund, und gerne trägt er jene, die ſeinen Namen nicht nur nicht verläugnen, ſondern mit Freuden auch um ſeinetwillen dulden.“ (l. III. sim. IX. c. 14. 23.)

Hier bedarf es keiner weitern Erklärung: Der Weltſchöpfer iſt der Welterlöſer, er trägt alle Creatur. Wie aber der Brief des Barnabas über das Verhältniß des Sohnes zum Vater keine näheren Aufſchlüſſe enthält, ſo auch die Schrift des Hermas nicht. Doch es bedarf keiner näheren als derjenigen, die ſie geben. Noch weniger darf man hier eine ſtrenge Entwickelung darüber ſuchen, wie der heilige Geiſt ſich zu beiden verhalte. Hermas ſprach vom Sohne was Noth thut, auf daß der Gläubige wiſſe, wem er vertraue, weiter nichts; ſo vom Geiſte, auf daß der Gläubige gewiß ſei, wer in ihm wirke, und daß eine göttliche Kraft dem Menſchen die Welt beſiegen helfe. Der heilige Geiſt erweckt den Glauben im Menſchen, und läßt keinen Zweifel und keinen Wankelmuth übrig. Er erzeugt eine feſte Ruhe der Geiſtes; wo er weht, iſt Freudigkeit in Gott, und der düſtere, finſtere Sinn verſcheucht; das Gebet in dieſem Zuſtande iſt freudig und zuverſichtlich, munter und froh ſteigt es zu Gott hinauf, das Gebet der finſtern Traurigkeit hingegen wird wegen ſeines irdiſchen Gehaltes von der Erde angezogen, und vermag nicht himmelan ſich zu erheben; der heilige Geiſt lehrt die Geheimniſſe Gottes leicht, tief und ſicher zu faſſen, denn dem himmliſchen Sinn, den er bewirkt, werden Aufſchlüſſe gegeben, die dem irdiſchen Sinne ſtets verſagt bleiben; er lehrt die Geiſter unterſcheiden, er lehrt vor allem Demuth, erzeugt die Liebe, und verbindet Alle zu einem

Ganzen, ſo daß ſie ein Geiſt und ein Leib ſind. Das iſt es, was Hermas lehrt vom heiligen Geiſte. (l. II. Mand. IX-XII.) Hier iſt heilige Stätte; und entfernen ſollen ſich die mit unreinen Ohren, die klügeln, ob das wohl auch der rechte heilige Geiſt ſei, und ob Hermas ihn vom Sohne unterſcheide und wie, und ob er vom ſpätern heiligen Geiſte der Kirchenlehre nicht verſchieden ſei. Hermas gibt kein dogmatiſches Syſtem; darum muß man auch keine feſten Formeln ſuchen; und wie er vom heiligen Geiſte würde gelehrt haben, falls er zu einer ſolchen Formel wäre veranlaßt geweſen, aus der Analogie des Glaubens ſeiner und der angrenzenden Zeit erſchließen. So redet er denn auch von mehreren Geiſtern: der Glaube, die Mäßigkeit, die Geduld, Einfalt, Unſchuld, Keuſchheit, Wahrhaftigkeit, Erkenntniß, Eintracht, Liebe ſind ſolche. In dieſen Wirkungen des heiligen Geiſtes, die er ſo perſonificirend eben ſo viele Geiſter nennt, faßt er Alles zuſammen, was er von der Thätigkeit des heiligen Geiſtes in der Kirche zu ſagen hatte. (Simil. IX. C. XVI.) Daß er auch von dem Sohne die Benennung „heiliger Geiſt" gebraucht (Simil. V. C. V.) hat gar nichts anſtößiges, und der Sohn (Geiſt) iſt hier im Gegenſatz vom menſchlichen Leib zu faſſen, den er trug, wie es in der Kirchenſprache, ſelbſt bei Hilarius noch ſehr häufig der Fall iſt.

Die Ordnung, die ich mir vorgeſetzt habe, führt mich nun zu Ignatius, dem Schüler des h. Johannes, und zu Irenäus, dem Zögling Polykarps, der auch ein Schüler des genannten Apoſtels war. Es iſt bekannt, daß wir von den Briefen des heil. Ignatius eine längere, interpolirte Ausgabe beſitzen und eine kürzere, die auch von Einigen unter dem Vorwande verdächtigt wird, daß, weil ſchon einmal eine Veränderung mit dieſen Briefen vorgegangen ſei, man wohl keiner Recenſion derſelben trauen dürfe. Allein da wir aus den ſicherſten Zeugniſſen des Alterthums wiſſen, daß Ignatius Briefe geſchrieben hat, und nicht minder an Wen; da die Briefe, die wir wirklich noch haben, an jene Gemeinden und Perſonen gerichtet ſind, die Euſebius anführt; da ferner die einzelnen Excerpte, die die älteſten Kirchenväter in ihren Schriften aus Ignatius niedergelegt haben, in den kürzeren Briefen treu ſich wiederfinden, ſo kann keine beſonnene Kritik ſie in ge-

rechten Zweifel wegen ihrer Aechtheit und Integrität ſtellen [11]). Und gewiß, fände ſich bei Ignatius die biſchöfliche Würde nicht klar und über allen Widerſpruch erhaben beſtätigt, man hätte in früheren Zeiten nie an ihrer Aechtheit gezweifelt. Anſtatt ſich belehren zu laſſen, was es mit dem Biſchofe für eine Bewandtniß in hiſtoriſcher Beziehung habe, läugnete man lieber, daß die Urkunden unverfälſcht ſeien. So iſt es leicht, den mächtigen Ruf der Geſchichte unbeachtet an ſich vorübergehen zu laſſen. Ich glaube nur noch Folgendes zu meiner Vertheidigung wegen des hiſtoriſchen Gebrauchs, den ich von den Briefen des Ignatius mache, anführen zu müſſen. In dieſen Briefen herrſcht ein ſo durchgeführter Zuſammenhang, eine ſolche innere Verkettung der Gedanken, daß wenn man nur einen wegnehmen wollte, das Ganze haltlos wäre und auseinander fiele. Wie der Biſchof ein nothwendiges Element in der katholiſchen Kirche iſt, ganz in das Weſen derſelben verſchlungen, ſo iſt in den genannten Briefen die Stellung des Biſchofs in alles Uebrige verflochten: Ignatius hat, unendlich tief, alles Einzelne in großartiger Verbindung wahrhaft katholiſch aufgenommen. Wer Alles nur fragmentariſch aufzufaſſen pflegt, wie diejenigen, die die Aechtheit dieſer Briefe beſtreiten, es dem Charakter ihrer Confeſſion gemäß gewohnt ſind, dem erſcheint allerdings der Biſchof in den Briefen des heil. Ignatius als eine Interpolation, gleichwie ſie den Episcopat überhaupt für eine Interpolation in der Kirche halten. Allein nicht ſo iſt es bei Ignatius, in deſſen Gemüth das ganze Weſen der katholiſchen Kirche in einem herrlichen Bilde widerſtrahlt. Ferner iſt zu beachten: in allen Briefen, nur in dem an die Römer ausgenommen, kehrt die Aufforderung zur engen Anſchließung an den Biſchof wieder. Woher dieſe Erſcheinung? Warum nicht auch im Briefe an die Römer dieſelbe Aufforderung? Wer Interpolationen annimmt, wird ſie ſich nicht erklären können. Der Brief an die Römer hatte ein blos perſönliches Intereſſe zum Gegenſtand: daß ſein bevorſtehender Martyrertod nicht verhindert

[11]) Münſcher, Martini pragmat. Geſchichte S. 29., um nur von ſolchen zu reden, die den nämlichen Gegenſtand wie ich behandeln, verwerfen ſie als unächt.

werde, will Ignatius durch ihn bewirken. In allen andern Briefen ist ein allgemein kirchliches Interesse sichtbar: den aufkeimenden gnostischen Secten den Eingang zu verwehren; daher überall die Aufforderung zur festen Anschließung an den Bischof. In Rom befürchtete Ignatius keine Irrlehre, denn nur in Kleinasien fanden sich damals jene Secten. Deßwegen findet man im Briefe an die Römer auch keine Ermahnung zur Einheit unter dem Bischofe. Hätte ein Interpolator, dem es nur um Einführung der Bischöfe zu thun war, nicht auch hier seine Zusätze gemacht? So ist alles dem Ort und der Zeit angemessen, und die Briefe haben in ihrer ganzen Ausdehnung eine innere Wahrheit. In den neuern Zeiten ärgerte nebst dem Bischof auch die Gottheit Christi, die in den Briefen so deutlich ausgesprochen ist. Ob aber die Stellen interpolirt sind, die die Gottheit des Erlösers verkündigen, wird der noch zu erwähnende Zusammenhang dieser Lehre mit dem ganzen Geiste seiner Briefe darthun. Soviel für jetzt von der Aechtheit dieser Briefe.

Ignatius lebte zu einer Zeit, in der auf der einen Seite noch Judenchristen die Gemeinden beunruhigten, auf der andern aber gnostische Irrthümer, namentlich der Doketismus, sich verbreiteten. Die strengen Judenchristen, die das mosaische Gesetz Allen auferlegen wollten, konnten nicht an die Gottheit des Erlösers glauben; es war ein inneres Hinderniß vorhanden. Da sie Gerechtigkeit durch das Gesetz noch suchten, so mußte ihnen die Würde des Erlösers nothwendig gering, wenigstens konnte sie ihnen nicht in ihrer ganzen Fülle erscheinen. Daß von Christus allein eine göttliche Kraft ausströme, die ins ewige Leben führt, daß er darum selbst das ewige Leben sei und wahrhafter Gott, mußte ihnen verborgen bleiben, da sie an eine Gerechtigkeit außer ihm und neben ihm noch glaubten. Das Hängen an einem Aeußern, das zur Seligkeit unbedingt nothwendig sein sollte, verhüllte ihnen die innere Herrlichkeit der Christen, und darum nothwendig die Herrlichkeit dessen, an dem sie Theil nehmen. Indem die Doketen aber die wahre Menschheit des Erlösers läugneten, fiel die Erniedrigung Christi bis zur Knechtsgestalt, fiel der wahre Werth des Leidens Christi, in welchem die Christen die Liebe des Vaters erkannten, hinweg; eben so seine Auferstehung, die Hoffnung der unsrigen. Gegen beide nun

kämpfte Ignatius, und kämpfte mit einer ſolchen Fülle des Geiſtes, mit ſo klarem Bewußtſein, daß er nur in der Annahme der Gottheit und Menſchheit des Erlöſers ſelbſt erlöſet ſei, daß ſein Glaube den eines jeden empfänglichen Leſers lebendig machet.

Chriſtus, lehrt Ignatius, iſt ſeiner höhern Natur nach vor allen Zeiten beim Vater geweſen [12]); es iſt ein Gott, und Jeſus Chriſtus, ſein Sohn, iſt ſein ewiger Logos [13]); dieſer iſt ſelbſt auch Gott [14]). Die Stellen, in welchen Ignatius ausdrückt, was ihm die Menſchwerdung Jeſu bedeute, wörtlich hieher zu ſetzen, ſchien mir zweckmäßiger und nützlicher, als Alles in allgemeinen todten Formeln zuſammen zu faſſen. „Ich preiſe Gott Jeſum Chriſtum (δοξαζω Ιησουν χριστον του θεου), der uns ſo weiſe gemacht hat. Denn ich weiß, daß ihr vollkommen ſeid im unbeweglichen Glauben, wie wenn ihr mit Leib und Seele an dem Kreuze Jeſu Chriſti angeheftet wäret; (ich weiß) daß ihr feſt gegründet ſeid in der Liebe im Blute Chriſti; daß ihr feſt glaubet an unſern Herrn, der wahrhaft dem Fleiſche nach aus dem Geſchlechte Davids iſt, Sohn Gottes nach dem Willen und der Kraft des Vaters, wahrhaft geboren aus einer Jungfrau, — — geheftet für uns an das Kreuz unter Pontius Pilatus. Aus dieſer Frucht, aus dieſem gottſeligen Leiden ſind wir entſproſſen; auf daß er durch ſeine Auferſtehung für ewige Zeiten den Heiligen und Gläubigen an ihn ein Zeichen errichte, Juden und Heiden, die in den einen Körper ſeiner Kirche vereinigt werden ſollten." Habt ihr je eine ſolche Sprache von ſolchen gehört, die in Chriſto nicht den Sohn des lebendigen Gottes finden? Wer kann in den Leiden eines Menſchen oder eines Engels, überhaupt eines endlichen Weſens, den Grund zu ſolchen tiefgefühlten Ausdrücken finden? Man urtheile aufrichtig, ob Ignatius nicht den Heiland für Gott halten mußte. Wer blos Kritiker iſt, wird es freilich nicht finden.

---

[12]) Ad Magnes. VI. Ἰησου χριστου, ὁς προ αἰωνων παρα πατρι ἠν, και ἐν τελει ἐφανη.

[13]) Ad Magnes. VIII. εἰς θεος ἐστιν ὁ φανερωσας ἑαυτον διὰ Ἰησου χριστου, του υἱου αὐτου, ὁς ἐστιν αὐτου λογος αἰδιος.

[14]) Ad Philadelph. ſeid ἀχωριστοι θεου Ἰησου χριστου. ad Rom. Ueberſchrift πλειστα ἐν Ἰησου χριστῳ τῳ θεῳ ἡμων χαιρειν.

Eine beſondere Wendung des Glaubens an die Gottheit Chriſti findet ſich in folgender Stelle. „Wenn euch Jemand den Judaismus vorträgt, ſo höret nicht auf ihn, denn es iſt beſſer von einem Beſchnittenen die Lehre Chriſti zu hören, als von einem Unbeſchnittenen den Judaismus. Wenn aber beide Chriſtum nicht predigen, ſo ſind ſie mir Bildſäulen und Grabmäler, auf welchen die Namen von Menſchen geſchrieben ſind“ (ep. ad. Philad.) d. h. ſie predigen, daß ein bloßer Menſch gelitten hat, und in den Tod gegangen iſt; ein Glaube, der den Menſchen ſelbſt todt läßt, aus dem keine lebende Kraft ausſtrömt. Hier iſt ganz augenſcheinlich der Tod eines Menſchen, dem Leiden und Sterben Chriſti entgegengeſetzt, — deſſen Kreuz und Grabſtätte mit dem Namen: „Gottes Sohn“ überſchrieben iſt. „Das Alles hat er unſertwegen gelitten, ſagt er anderwärts (ad Smyrn. I.), damit wir erlöst würden. Und wahrhaft hat er gelitten, wie er auch wahrhaft ſich auferweckt hat, nicht wie einige Ungläubige ſagen, daß er nur dem Scheine nach gelitten habe: ſie ſelbſt ſind nur ein Schein, und wie ſie geſinnet ſind, ſo wird es ihnen ergehen, den gehaltloſen und geſpenſtergleichen“[15]). (Sie können keine gehaltvolle Chriſten ſein, da ſie die Hauptmomente der Erſcheinung Chriſti, durch welche wir uns belebt fühlen, nicht glauben). „Wenn er nur dem Scheine nach das Alles gethan hat, ſo bin auch ich nur dem Scheine nach gefeſſelt. Nur im Namen Jeſu Chriſti, um mit ihm zu leiden, dulde ich Alles, er ſtärkt mich, der vollkommener Menſch war“ l. l. IV. „Niemand täuſche ſich. Auch die Himmelsbewohner, die Herrlichkeit der Engel, die herrſchen, ſowohl die ſichtbaren als unſichtbaren, werden gerichtet werden, wenn ſie nicht an das Blut Chriſti glauben. Wer es faſſen kann, faſſe es! Keine (äuſſere) Stellung mache aufgeblaſen. Das Ganze iſt der Glaube und die Liebe, das Vortrefflichſte von dem wir wiſſen. Betrachtet nur diejenigen, die den rechten Glauben an die Gnade Jeſu Chriſti gegen uns nicht haben, wie ſie der göttlichen Geſinnung ſo fremd ſind! Sie kümmern ſich nicht um die Liebe, nicht um die Wittwen und Waiſen, nicht um die

---

[15]) Ad Smyrn. II. και καθως φρονουσι συμβησεται αὐτοις, οὐσιν ἀσωματοις και δαιμονικοις.

Bedrängten, Dürftigen, Gefeſſelten, nicht um die Hungrigen und Dürſtenden" l. c. VI.

„Nur im Tode Chriſti haben wir das Leben, und die alten Propheten erwarteten ihn im Geiſte. Wenn nun die, welche nach dem alten Geſetze lebten, zur neuen Hoffnung gekommen ſind, nicht durch die Sabbathfeier, ſondern durch ihr Leben im Herrn, in welchem auch unſer Leben aufgegangen iſt, durch ihn, durch ſeinen Tod nämlich, welchen Einige läugnen; (in dieſem Geheimniſſe haben wir den Glauben erhalten, und haben die Zuverſicht als Schüler Jeſu Chriſti unſeres einzigen Lehrers erfunden zu werden) wie können wir leben ohne ihn?" Ad Magnes. IX. Alles faßt er in folgender Stelle zuſammen: „Jede Feſſel der Bosheit wurde gelöſt, jede Unwiſſenheit entfernt, das alte Reich zerſtört, als Gott Menſch wurde, um das ewige Leben wieder herzuſtellen (θεου ἀνθρωπινως φανερουμενου εἰς καινοτητα ἀϊδιου ζωης). Das von Gott Bereitete ging voran, ſofort wurde Alles mitbewegt, weil es die Vernichtung des Todes ſann. (ad. Ephes. XIX.) d. h. Chriſtus überwältigte zuerſt den Tod; und alle die Seinigen von ſeiner Kraft bewegt, überwinden ihn (das Böſe) auch. — So ſtellt Ignatius die Beziehung dar, die der Glaube an die Gottheit und die Menſchheit des Erlöſers zu dem geſammten Chriſtenthume habe. Man ſieht, daß ein überſchwengliches Gefühl im Ganzen waltet, aus der unendlichen Fülle ſeines ganz mit Chriſtus vereinigten Seins wurde ihm gewiß, daß der Chriſt alle Liebe, allen Muth in Gefahren, alle heiligen Keime, alle Wahrheit, alle Hoffnung eines ewigen Lebens Chriſtus verdanke, daß er der wahre Erlöſer ſei, auch für alle vorhergehenden Geſchlechter durch die Hoffnung auf ihn, daß Chriſtus Gott und Menſch zugleich müſſe geweſen ſein, und daß Chriſti Tod ein Hauptmoment ſei. Das aber bin ich gewiß, daß Niemand aus unſerer Kirche die Stellen, in welchen Ignatius Chriſtum Gott nennt, für unterſchoben halten wird; denn halten wir nicht auch deßwegen an dieſem Glauben ſo feſt, weil wir nur in ihm, wie Ignatius, Alles beſitzen, und ohne ihn gar nichts zu haben überzeugt ſind? Wenn darum auch nicht einmal ausdrücklich der Heiland in dieſen Briefen Gott genannt würde, ſo würden wir doch überzeugt ſein, daß dieſes der Glaube des Ignatius geweſen, daß un-

ſer Glaube der ſeinige ſei. Wir ſind durch denſelben Geiſt mit Ignatius verbunden, und verſtehen, was er ſagt. Uebrigens hat Alles, was Ignatius ſchreibt, ein ſo eigenthümliches Gepräge, daß in der ganzen kirchlichen Literatur nichts ſeinem Styl und ſeiner Art und Weiſe gleicht. Wer kann Solches unterſchieben? Es mußte aber das Ganze unterſchoben werden, oder Nichts, denn der Charakter des Ganzen iſt, wie oben ſchon geſagt wurde, in allen Theilen.

Auch iſt an einigen Stellen von den drei göttlichen Perſonen zugleich die Rede, aber nur in unmittelbarer Beziehung auf ihr Verhältniß zu den Gläubigen und zu der Kirche. „Laſſet ſie nicht ausſäen unter euch (die Häretiker); verſtopfet die Ohren, um das von ihnen Ausgeſtreute nicht aufzunehmen. Ihr ſeid Steine im Tempel des Vaters zubereitet zu ſeinem Bauwerke, in die Höhe emporgezogen vermittelſt des Gerüſtes Jeſus Chriſtus, d. h. durch ſein Kreuz; gebrauchend als Seil den heil. Geiſt;" d. h wir werden des Vaters theilhaft durch das Leiden ſeines Sohnes, vermittelſt der Wirkungen des heiligen Geiſtes in uns. Da aber Ignatius nach bibliſchen Bildern des Vaters Reich als einen großen Bau betrachtet, ſo iſt ihm das Kreuz ſeines Sohnes das Baugerüſt (μεχανη) und der heilige Geiſt das Seil (σχοινιον) an demſelben. Ephes. IX.

„Beeifert euch alſo, ſagt er abermal, in der Lehre Jeſu Chriſti und ſeiner Apoſtel befeſtigt zu werden, damit alles, was ihr thuet, äuſſerlich und innerlich durch den Glauben und die Liebe, im Sohne, im Vater und im heiligen Geiſte geſegnet werde; und ſeid unterthan dem Biſchofe und einander ſelbſt, wie Jeſus Chriſtus dem Vater nach dem Fleiſche, und wie die Apoſtel Chriſto, dem Vater uud dem Geiſte, auf daß Einheit, ſei, ſowohl äuſſerlich als innerlich." (ινα ἑνωσις ἡ πνευματικη και σαρκικη) ad Magn. X. Hier iſt noch beſonders zu bemerken, daß Ignatius den Gehorſam Chriſti gegen den Vater nur auf ſeine Menſchheit bezieht. Damit iſt zu vergleichen, wie Ignatius Epheſ. I. Chriſtum (γενητον und ἀγενητον) geworden und nicht geworden nennt, je nachdem man ihn als Gott oder als Menſch betrachte; ferner, nach eben dieſer Unterſcheidung den Leiden nicht un-

terworfen, und denſelben unterworfen. (ἐν σαρκι γενομενος θεος, ἐν ἀθανατῳ ζωῃ, και ἐκ Μαριάς και ἐκ θεου, πρωτον παθητος και τοτε ἀπαθης, Ἰησους Χριστος ὁ Κυριος ἡμων). Wahrſcheinlich hatten die Vertheidiger der ebionitiſchen Vorſtellungen aus der Geburt Chriſti geſchloſſen, daß er in jeder Beziehung endlich, geworden, alſo nicht Gott ſei; daſſelbe mochten ſie auch aus ſeiner Unterwürfigkeit unter den Vater, von welcher Chriſtus ſelbſt öfters ſpricht, gefolgert haben. Ignatius machte alſo darauf aufmerkſam, daß Chriſtus in einer zweifachen Beziehung betrachtet werden müſſe, und nur nach ſeiner Menſchwerdung, ein Werden in der Zeit von ihm prädicirt werden könne. (Athanaſius de synodis beruft ſich ſchon auf dieſe Stelle.) Bei Ignatius iſt alſo, und das ſei der Schluß, die wahre Gottheit und Menſchheit in Chriſto ganz beſtimmt gelehrt.

Irenäus ſetzte den Kampf gegen die gnoſtiſchen Doketen vorzüglich, aber auch gegen die ebionitiſchen Vorſtellungen fort. Er lehrt: Eva wurde durch ihren Ungehorſam ſich und dem ganzen Menſchengeſchlechte die Urſache des Todes. l. III. c. 22. Der Menſch, urſprünglich göttlicher Natur, wurde in den unnatürlichen Zuſtand verſetzt, Satans Diener zu ſein. l. V. c. 1. Er verlor den belebenden göttlichen Geiſt und war nur noch Seele und Leib; die Aehnlichkeit mit Gott war dahin, und der Tod beherrſchte Alles. Der Menſch war nur noch animaliſch und fleiſchlich, ſomit unvollkommen und ergeben dem Endlichen. l. V. c. 6. Gott aber nach ſeiner Menſchenfreundlichkeit hatte Den zum Erlöſer aus Satans Dienſte beſtimmt, durch den er die Welt geſchaffen hatte; der von Anfang an dem Menſchengeſchlechte beiſtand, und Allen Gott offenbarte, die ihn kannten. l. IV. c. 6. Er wurde durch den heiligen Geiſt aus einer reinen Jungfrau geboren, um zu zeigen, daß ein neues Geſchlecht beginne, und daß wir, wie wir durch die erſte Abſtammung (aus Adam) den Tod erbten, ſo durch dieſe zweite das ewige Leben. l. V. c. 1. n. 3. Das Wort Gottes, Jeſus Chriſtus unſer Herr wurde durch ſeine unendliche Liebe, was wir ſind, damit wir durch ihn würden, was er iſt. l. V. praef. Nicht anders konnten wir lernen, was Gottes iſt, wenn nicht unſer Lehrer, der Logos, Menſch geworden wäre. Denn kein Anderer

konnte, was des Vaters ist, uns hinterbringen, als sein Logos. Wer kennt den Sinn des Herrn, oder welcher Andere ist sein Rathgeber? Aber anders konnten wir nicht lernen, ausser indem wir unsern Lehrer sahen und seine Stimme vernahmen: auf daß wir seine Werke nachahmten und seine Reden erfülleten, und so in seine Gemeinschaft versetzt würden: von dem Vollkommenen, von Dem, der vor aller Creatur war, empfingen wir die Vervollkommnung (a perfecto et eo qui est ante omnem conditionem augmentum accipientes). — Er ist in Allem vollkommen, als Gottes mächtiges Wort; und als wahrer Mensch erlös'te er uns auf eine vernünftige Weise, indem er sich als das Lösegeld für uns hingab, die wir in die Gefangenschaft geführt waren. l. V. c. 1. n. 1. Wenn er aber selbst nicht gelitten hat, sondern von Jesus wegflog (die Basilidianer sagten, der Aeon Christus habe sich beim Leiden vom Menschen Jesus entfernt), warum ermahnte er auch seine Schüler, ihr Kreuz auf sich zu nehmen und ihm zu folgen, da er es selbst nicht auf sich nahm? Wenn er selbst nicht wahrhaft gelitten hat, so hat er keine Gnade ertheilt, weil er nicht litt; und uns, die wir uns dem Leiden unterziehen, verführt er nur, indem er uns ermahnt, uns schlagen zu lassen, und auch den andern Backen darzureichen, da er doch selbst nicht zuerst in Wahrheit gelitten hat; und wie er jene täuschte (die ihn ans Kreuz schlugen), so daß er schien, was er nicht war; auf gleiche Weise täuschte er uns, indem er uns das zu erdulden auffordert, was er selbst nicht erduldet hat. Wir würden sogar über dem Lehrer sein, indem wir erdulden und leiden, was er nicht duldete und litt. Aber weil er allein unser wahrer Lehrer ist, der wahrhafte gute Gottessohn, so hat er gelitten und das Wort Gottes des Vaters ist Mensch geworden. Denn er hat gekämpft und gesiegt: er war Mensch, kämpfend für unsere Väter und lös'te durch seinen Gehorsam unsern Ungehorsam; er hat den Starken gefesselt, die Schwachen gelöst und seinem Geschöpfe die Erlösung gegeben, indem er die Sünden zerstörte. Denn er ist der mildeste barmherzige Herr, der das Menschengeschlecht lieb hat.

Er hat also den Menschen mit Gott verbunden. Denn hätte der Mensch den Feind des Menschen nicht besiegt, so wäre der

Feind nicht in gerechter Weiſe beſiegt worden. Hinwiederum, wenn Gott nicht das Heil gegeben hätte, ſo hätten wir es nicht feſt und dauerhaft. Und wenn der Menſch nicht mit Gott verbunden geweſen wäre, ſo konnte er nicht der Unverweslichkeit theilhaft werden. Denn der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen mußte wegen Verwandtſchaft mit beiden, beide in Freundſchaft und Einigkeit zurückführen, und bewirken, daß Gott den Menſchen wieder aufnehme, und der Menſch ſich Gott ergebe. Denn in welcher Weiſe konnten wir ſeiner Sohnſchaft theilhaft werden, wenn wir nicht durch ſeinen Sohn die Gemeinſchaft mit ihm wieder erhalten hätten, wenn nicht ſein Wort ſich mit uns in Verbindung ſetzte, indem es Fleiſch wurde? Die alſo, die glauben, daß er nur dem Scheine nach erſchienen, nicht im Fleiſch geboren, nicht wahrhaft Menſch geworden ſei, dieſe ſind noch unter dem alten Fluche, vertheidigen die Sünde, da der Tod nach ihrer Vorſtellung nicht beſiegt wurde. l. III. c. 18. n. 5—7.

So begründete Irenäus den Glauben der Chriſten gegen die Doketen, überhaupt gegen jene, die es beſtritten, daß Chriſtus wahrer Menſch geweſen ſei. Gegen den ebionitiſchen Irrthum ſprach er alſo: „Dieſenigen, die behaupten, Chriſtus ſei bloßer Menſch geweſen, gezeugt von Joſeph, bleiben in der alten Knechtſchaft des Ungehorſams und ſterben darin, indem ſie nicht vereinigt werden mit dem Logos Gottes des Vaters, und durch ſeinen Sohn die Freiheit nicht erlangen, wie er ſelbſt ſagt: „wenn der Sohn euch befreiet hat, dann ſeid ihr wahrhaft frei.“ Joh. 8, 36. Indem ſie den Emmanuel aus der Jungfrau nicht kennen, werden ſie ſeiner Gabe beraubt, die da iſt das ewige Leben; indem ſie das unverwesliche Wort nicht annehmen, verharren ſie im ſterblichen Fleiſche und ſind Schuldner des Todes, da ſie das Gegenmittel zum Leben nicht nehmen. „Ich habe geſagt: ihr ſeid Götter und Söhne des Höchſten, ihr aber werdet als Menſchen ſterben.“ Das iſt zweifelsohne jenen geſagt, die die Gabe der Sohnſchaft nicht annehmen, ſondern die reine Menſchwerdung des Sohnes Gottes verachten, die den Menſchen des Weges zu Gott berauben und undankbar ſich erweiſen gegen das Wort Gottes, das unſertwegen Fleiſch geworden iſt. Denn deßhalb iſt das Wort

Gottes Menſch, und Gottesſohn des Menſchenſohn geworden, daß der Menſch, vereinigt mit dem Logos Gottes, die Sohnſchaft empfange und Gottes Sohn werde. Denn anders konnten wir nicht die Unverweslichkeit und Unſterblichkeit empfangen als durch die Vereinigung mit der Unverweslichkeit und Unſterblichkeit. Wie konnten wir aber mit der Unverweslichkeit und Unſterblichkeit verknüpft werden, wenn nicht vorher die Unverweslichkeit und Unſterblichkeit geworden wäre, was wir ſind, auf daß verſchlungen werde das Verwesliche von dem Unverweslichen und das Sterbliche von dem Unſterblichen, damit wir die Kindſchaft Gottes erhielten? Deßhalb heißt es: „wer wird ſeine Zeugung ausſprechen?“ Jeſ. 4, 8. — Daß aber überhaupt Niemand unter Adams Söhnen Gott genannt wird, wie er, haben wir aus der heiligen Schrift gezeigt; daß er aber im eigentlichen Sinne mit Ausſchluß Aller, die damals lebten, Gott und Herr und ewiger König und der Eingeborne und das eingefleiſchte Wort von allen Propheten, von dem Geiſte ſelbſt und den Apoſteln genannt wird, können Alle einſehen, die nur ein wenig die heil. Schrift berührt haben. l. III. c. 19. cf. c. 6.

Dieſe Stellen habe ich aus Irenäus angeführt, um zu zeigen, wie er den Glauben, daß der Erlöſer ſowohl Gott als Menſch ſein mußte, erwies. Schon ſeine ganze Betrachtungsweiſe der Erlöſung in Chriſto zeigt, für wen Irenäus den Erlöſer gehalten hat. Dieſe angeführten Betrachtungen ſind gewiß auch aus dem innerſten Weſen des Chriſtenthums genommen. Gott mußte der Erlöſer ſein, um die Menſchen mit Gott zu verbinden, wahrer Menſch, um in Wahrheit das Vorbild der Menſchen ſein zu können; im Leiden, Kämpfen und Siegen gegen alle Unnatur. Von Chriſtus als Gott erhielt der Menſch die göttliche Kraft zum Siege, von ihm als Menſch, die Form, in welcher ſich die göttliche Kraft bewegen müſſe. — In welcher Beziehung ſteht nun der Tod Chriſti [16]) zum Erlöſungswerke nach Irenäus? Das iſt für unſere Unterſuchung nicht

[16]) Münſchner hat ſich B. II. S. 314. 3te Auflage ſehr geirrt, wenn er dem Irenäus die Meinung beilegt, Chriſtus habe dem Teufel auf dem Wege des Vertrags, indem er ihm ſeine Seele als Löſegeld gab, die Menſchen entriſſen. Es heißt vielmehr, er habe die Menſchen ſanft überzeugt, ihm nicht mehr zu dienen, und ſie alſo von ihm befreit.

unwichtig. Eine Beziehung ist schon bemerklich gemacht: Christus ist durch sein Leiden das Vorbild eines guten Kämpfers geworden. Allein ausserdem hat der Tod Christi noch eine weit tiefere und allgemeinere Bedeutung bei Irenäus. Er faßt in demselben stets Alles zusammen, was uns Christus erworben hat; er ist ihm das Centrum, von welchem aus er Alles anschaut. Bei einer Vergleichung der Leiden der Sophia der Valentinianer mit dem Leiden Christi sagt er: „er litt, um die, welche vom Vater sich verirrt hatten, zu seiner Erkenntniß und zu ihm zurückzuführen, und uns das Heil zu geben; Stärke und Kraft ist seine Frucht. Denn indem der Herr durch das Leiden am Kreuze in die Höhe stieg, hat er die Gefangenschaft gefangen geführt und den Menschen Gaben gegeben (Eph. 4, 18.); er gewährte denen, die an ihn glauben, auf Schlangen und Scorpionen zu treten, und jede Macht des Feindes, d. h. des Fürsten des Abfalls zu besiegen. Er hat durch sein Leiden den Tod zerstört, den Irrthum gelöst, die Verweslichkeit vernichtet, die Unwissenheit aufgehoben, den Weg gezeigt, die Wahrheit eröffnet, und die Unverweslichkeit geschenkt." l. II. c. 20. Das Leiden des Gottessohnes ist dem Irenäus also ein Geheimniß, dessen Schleier er nie aufzuheben wagt; eine verborgene Kraft strömt ihm aus demselben, welcher die Christen Alles verdanken. So heißt es anderwärts: „Anders können die Menschen von der alten Wunde der Schlange nicht befreit werden, ausser wenn sie an den glauben, der in der Aehnlichkeit des sündlichen Körpers an dem Martyrerholz erhöhet wurde, und Alles an sich zieht, und die Todten belebt." l. II. c. 2. „Deßwegen ist Christus gestorben, damit der enthüllte Bund des Evangeliums, gelesen von der ganzen Welt, zuerst die Knechte frei mache, sofort aber zu Erben seines Eigenthums einsetze; die Erbschaft aber besitzt der Geist." l. V. c. 9. n. 4. Aus der ganzen Umgebung der letztern Stelle so wie aus andern noch zu bezeichnenden geht hervor, daß Irenäus die Ausgießung des heiligen Geistes, als uns verdient durch Christi Tod betrachtet. Nach allem scheint er somit den Tod Christi als das den Menschen äusserlich Erschütternde und Formgebende betrachtet zu haben, das aber zugleich innerlich den göttlichen Geist in den Menschen zieht. Dieser Geist nun, der uns um Christi willen ge-

geben wurde, erweckt den Menſchen, und belebet ſeine ertödteten Glieder. l. V. c. 9. n. 3. „Der Thau Gottes iſt uns nothwendig, um nicht verbrannt zu werden und unfruchtbar zu ſein —; deßwegen empfahl der Herr dem heiligen Geiſt ſeinen Menſchen, der unter die Mörder gefallen war, deſſen er ſich erbarmt und deſſen Wunden er verbunden hatte, auf daß wir durch den Geiſt das Bild und die Aufſchrift des Vaters und des Sohnes empfangend, den uns anvertrauten Denar wuchern laſſen und ihn vervielfältigt dem Herrn zurückzahlen.“ l. III. c. 17. „Wie alſo im Anfang unſerer Schöpfung in Adam, Gottes Lebenshauch, der mit dem Menſchen vereinigt wurde, ihn belebte und als vernünftiges Weſen darſtellte; ſo haben am Ende das Wort des Vaters und der Geiſt Gottes ſich vereinigt mit dem alten Adam und ihn neu belebt und vollkommen gemacht, ſo daß er faſſe den vollkommenen Vater; wir aber, wie wir im fleiſchlichen Adam Alle ſterben, werden in dem geiſtigen Alle leben. — Und deßwegen haben am Ende der Zeiten die Hände Gottes (ſo nennt er den Sohn und Geiſt) nicht nach dem Willen des Fleiſches, nicht nach dem Willen des Mannes, ſondern nach dem Wohlgefallen des Vaters den Menſchen belebt, auf daß Adam nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geſchaffen werde.“ l. V. c. 1. Das iſt nun der ganze Umfang der Lehre des Irenäus von der Erlöſung und dem Erlöſer: was für unſern Zweck daraus folgt, ergibt ſich von ſelbſt. Was nun aber andere Zeugniſſe des Irenäus betrifft, worin er von dem Sohne Gottes, abgeſehen von ſeiner Menſchwerdung und ihren Zwecken ſpricht, und gezwungen wurde er dazu durch die theoſophiſchen Speculationen der Gnoſtiker, die ihn nur für einen Aeon ausgaben, ſo will ich auch einige anführen, obſchon ſie nach dem bereits Geſagten kaum nöthig zu ſein ſcheinen, um ſeinen Glauben von der Gottheit Chriſti nachzuweiſen. Er ſagt: „der, der Alles gemacht hat, wird mit ſeinem Logos allein Gott und Herr genannt.“ l. III. c. 8. Chriſtus iſt es, von dem Paulus ſagt: „er iſt Gott geprieſen über Alles in Ewigkeit“[17]) l. III. c. 16. Er iſt von Anfang an vollkommen, und der, der geſagt hat, ehe Abraham war, bin ich. l. IV. c. 13. „Er iſt im

[17]) Es iſt alſo unrichtig, wenn Münſcher I. B. S. 430. ſagt, Tertullian habe der erſte dieſe Doxologie auf den Sohn bezogen.

eigentlichen Sinne Gott und Herr und ewig. l. III. c. 19. Ipse proprie Deus et Dominus et aeternus. Et bene, qui dicit, ipsum immensum Patrem in filio mensuratum, mensura enim Patris, filius, quoniam et capit eum[18]). — Des heiligen Geiſtes wird ſehr häufig mit dem Sohne erwähnt, er wird ihm gleich geſtellt, und geſagt, daß er ewig bei dem Vater ſei wie der Sohn. l. III. c. 21. Wenn übrigens der heil. Geiſt und der Sohn die Diener des Vaters genannt werden, ſo iſt die Beziehung zu beachten, in welcher Irenäus dies ſagt; er ſetzte dieſe, gleichſam Organe, die der Vater in ſich hat, äuſſern Gehilfen entgegen, deren er nicht bedürfe, da er ſeinen Logos und den Geiſt, die Weisheit ſtets bei ſich habe, die in dem Vater nach auſſen wirken; denn, ſo ſagt er, das Unſichtbare des Sohns iſt der Vater, und das Sichtbare des Vaters der Sohn; d. h. der Sohn offenbart den Vater nach auſſen, aber der Vater iſt im Sohne und der Sohn im Vater, wie er denn das letztere auch ausdrücklich ſagt. l. IV. c. 6. l. III. c. 6.

Uebrigens erwähnt Irenäus häufig des Vaters, Sohns und Geiſtes zugleich; z. B. in folgender Stelle l. III. c. 4. n. 4.: „Auch ich rufe dich an: Herr Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti; o Gott, dem es durch die Fülle deiner Erbarmungen gefallen hat, die Erkenntniß deiner uns mitzutheilen, o du, der du Himmel und Erde geſchaffen haſt und Alles beherrſcheſt, du einiger und wahrer Gott, über den kein Gott iſt, gib auch durch unſern Herrn Jeſus Chriſtus, daß die Gabe des heiligen Geiſtes in unſern Herzen herrſche: verleihe einem jeden, der dieſe Schrift lieſt (er meint die ſeinige), dich zu erkennen, der du allein Gott biſt, in dir befeſtigt zu werden, und abzuſtehen von

[18]) *Petavius* theolog. dog. tom. II. de trinit. praef. c. III. bemerkt ſehr richtig zu dieſer Stelle: tanta est horum verborum majestas, et dignitas, ut ad commendandam Patris et filii absolutam aequalitatem instar sint amplissimi voluminis. Nam si immensus est Pater, et infinitus: et hunc tamen capit et metitur filius, aequari cum illo necesse est, ac proinde infinitum et immensum esse: ut eum extra infinitum nihil sit, nihil prorsus desit ei, qui mensura est infiniti. Uebrigens iſt es begreiflich, wenn Martini: Geſchichte der Gottheit Chriſti, S. 64. von Irenäus ſagt: „er ſelbſt war übrigens ein ſehr eingeſchränkter Kopf. Zeit und Umſtände aber haben dem Manne eine Autorität in der Kirche verſchafft, die weit über ſein Verdienſt hinausgeht." Eben ſo Henkel

häretiſchen, gottloſen und unfrommen Lehren." Hier ſieht man zugleich die Form der Gebete in der alten Kirche.

Eine andere Geſtalt nimmt die Darſtellung der Grundwahrheiten des chriſtlichen Glaubens in den gegen die Heiden gerichteten apologetiſchen Schriften des zweiten Jahrhunderts an; nur den Brief an Diognetus müſſen wir ausnehmen, der völlig den Charakter der bisher berührten Schriften hat, und zwar aus beſondern Gründen. Es konnte in dieſen apologetiſchen Schriften die eigentliche Bedeutung der Gottheit Chriſti und des heiligen Geiſtes in der chriſtlichen Oekonomie nur berührt, nicht umfaſſend vorgetragen und entwickelt werden, weil ja die Heiden Chriſtum nicht als Erlöſer betrachteten. Die bisher angeführten Väter, ſowohl jene, welche ohne alle eigentlich polemiſche Tendenz ſchrieben, als jene, die eine ſolche hatten, richteten ihre Schriften an Chriſten, die alſo Chriſtum als Erlöſer anerkannten; ſie entwickelten darum die Bedeutung, die der Glaube an deſſen Gottheit habe, und bemühten ſich nur, jene, die davon überzeugt waren, zu befeſtigen, und jene, die ſie läugneten, obſchon ſie Chriſtum als Erlöſer anſchauten, zu deren Anerkennung zu führen. In der Potemik gegen die Heiden aber, die den Begriff des Sohnes Gottes anſtritten, und zunächſt nicht ſeine Bedeutung im Erlöſungsgeſchäfte, die nur unbegreiflich fanden, wie, wenn man doch einmal gegen den Polytheismus ſich richte, noch ein Sohn Gottes angenommen werden könne, hier mußte der bloße abſtracte Begriff gerechtfertigt werden; d. h. wie es denkbar ſei, daß Gott einen Sohn habe, ohne daß dabei die Einheit Gottes verletzt würde. Freilich konnte das nicht ohne alle Beziehung auf die Wirkſamkeit des Sohnes entwickelt werden; es wurde aber doch auch in dieſem Falle mehr ſein Verhältniß zur Welt im Allgemeinen, was auch die Heiden intereſſirte, hervorgehoben, als dargeſtellt, wie die neue Oekonomie in ihm ruhe: wenigſtens ſteht das Letztere gewiſſermaßen im Hintergrund, namentlich bei einigen Apologeten. Dies mag wohl auch Urſache geworden ſein, warum man ſowohl zu ihrer Zeit, als auch, und noch mehr, ſpäter, mit ihren Darſtellungen nicht zufrieden war; ſie konnten, wie es ſcheint, nach ihrem ganzen Standpunkte nur einſeitig werden.

Eine Ausnahme macht nun, wie ſchon angedeutet wurde, der Verfaſſer des Brief's an Diognetus, ein Schüler der Apoſtel. Der Grund liegt darin: Diognet, eine Heide, wurde mächtig bewegt von den Sitten der Chriſten, und fragte deßhalb, worin der Grund dieſer herrlichen göttlichen Erſcheinung liege. Hier alſo waren ganz andere Rückſichten: begreiflich ſagte der Verfaſſer der Antwort auf dieſe Frage, daß der Grund im Glauben der Chriſten liege, und zwar in dem Glauben an die Menſchwerdung des Sohnes Gottes zur Erlöſung und Verſöhnung der Menſchheit. Er geht von der tiefen Sündenſchuld, in welche das Menſchengeſchlecht verſtrickt ſei, und der Ueberzeugung aus, daß es ſich ſelbſt nicht retten konnte. „Nachdem wir gezeigt hatten, daß wir durch uns ſelbſt nicht in das Reich Gottes eingehen können, wurden wir durch Gotteskraft fähig dazu. Als unſere Ungerechtigkeit das volle Maaß erreicht hatte, und uns unfehlbar der Lohn der Sünde, die Strafe und der Tod erwartete, und die Zeit gekommen war, die Gott beſtimmt hatte zur Offenbarung ſeiner unendlichen Liebe und Menſchenfreundlichkeit; (zur Offenbarung) daß er uns nicht haſſe und verſtoße, und unſerer Miſſethaten nicht gedenke — — da nahm er unſere Sünden ſelbſt auf ſich; er gab ſeinen eigenen Sohn als Löſegeld hin, den Heiligen für die Sünder, den Schuldloſen für die Schuldigen; den Gerechten für die Ungerechten; den Unverweslichen für die Verweslichen, den Unſterblichen für die Sterblichen. Denn was anders konnte unſere Sünden zudecken als ſeine Gerechtigkeit?“ n. IX. „Der Beherrſcher und Schöpfer des Weltalls, der unſichtbare Gott ſelbſt hat die Wahrheit und den Heiligen, Unbegreiflichen unter den Menſchen wohnen laſſen, und in ihren Herzen befeſtigt. Nicht irgend einen Diener hat er den Menſchen geſchickt, wie man vermuthen könnte, einen Engel, einen Herrſcher, oder einen, der über die Verwaltung des Irdiſchen geſetzt iſt, oder dem die Sorge für das im Himmel anvertraut wäre, ſondern den Baumeiſter und Schöpfer des Weltalls ſelbſt, durch den er die Himmel gegründet, und die Meere in ihre Grenzen eingeſchloſſen hat, deſſen Geheimniſſe (verborgene Geſetze) treu alle Elemente bewahren, dem der Mond

gehorchet, wenn er befiehlt, in der Nacht zu ſcheinen; dem die Sterne gehorſamen, die dem Laufe des Mondes folgen; der Alles geordnet und mit ſeinen Grenzen umſchrieben hat, — — dieſen hat er geſandt. Etwa, wie man vermuthen möchte, um ſeine Gewalt auszuüben, oder Schrecken zu verbreiten? Nein, in Milde und Sanftmuth, wie ein König, ſeinen Sohn den König ſchickt; als Gott hat er ihn geſchickt zu den Menſchen, um ihnen zu dienen." Nun ſagt er, aus dieſem Glauben ſei es begreiflich, daß die Chriſten unter allen Verfolgungen treu bleiben und Gott wieder lieben, n. VII. „So haben wir den Vater kennen gelernt; wenn du ihn aber kennſt, wie ſehr wirſt du den lieben, der dich zuvor geliebt hat?" n. X. Chriſtus der Gottmenſch wird demnach als der dargeſtellt, der das Opfer für unſere Sünden geworden iſt, der ſie getilgt hat, und dadurch die Gegenliebe der Menſchen anfacht. Indem Chriſtus, Gott ſelbſt, durch ſeine Menſchwerdung Gott als die Liebe kennen gelehrt hat, iſt er auch der wahre Lehrer der Menſchen geworden. „Denn wer hat unter allen Menſchen Gott gekannt, bevor er erſchien?" So ſtellt der Verfaſſer des Briefes den Erlöſer als Gott dar, um die heiligen Sitten der Chriſten zu erklären. Zugleich ſehen wir, wie er das Erlöſungswerk auffaßte: um des Sohnes Willen hat uns Gott die Sünden vergeben, und in ſeinem Tode liegt die ſündentilgende Kraft, die der Glaube empfängt.

Ich ſuche nun Juſtins Glauben und Vorſtellungen zu entwickeln. Er ſchrieb gegen Heiden und Juden. Jenen hebt er Chriſtum als den Logos, den Weltbildner und die Quelle aller Weisheit hervor, ſich anſchließend an die gerühmte Liebe der Griechen zu derſelben; dieſen als den Meſſias, ſich anſchließend an die Weiſſagungen und Vorbilder im alten Teſtament; ſo jedoch, daß auch bei jenen die Rede davon iſt, was er bei dieſen vorzüglich hervorhebt, und umgekehrt. Juſtin hat aber Chriſtum nur als die abſolute Weisheit klar in ſeinen Schriften entwickelt; die Idee, daß Chriſtus das Verſöhnungsopfer für die Sünden der Welt geworden ſei, iſt nur unbeſtimmt und im Allgemeinen gehalten; und von daher mag es innerlich kommen, daß er von Wider-

ſprüchen in der Lehre von der höhern Natur Chriſti nicht frei iſt. Aeußerlich waren ſeine philoſophiſchen Ideen Urſache, wie wir ſehen werden. Die Idee von dem Opfertod Chriſti, von der innern und weſentlichen Vernichtung der Sünde durch ihn, iſt die Hauptſache im Chriſtenthum; indem er aber hierüber ſeiner Stellung gemäß nicht hinlänglich ſich verbreiten und darum ſich ſelbſt die tiefe Bedeutung deſſelben nicht ganz klar machen konnte, ſo mußten auch Mängel in ſeiner Darſtellung ſich einſchleichen.

Ich ſtelle ſeine Ueberzeugung dar, von den niedrigſten Momenten anfangend, und ſie durchführend bis zum Höchſten. Es gibt Einige, ſagt er, die Jeſum zwar für den Chriſtus, aber doch nur für einen Menſchen, von Menſchen gezeugt, halten. Des Glaubens bin ich nicht, würde es auch nicht ſein, wenn ſelbſt der größte Theil derer, die meine Ueberzeugung theilen, ſo dächten. dialog. c. Tryph. c. 48. Auch gibt es Andere, die zwar ſagen, daß in Chriſto eine göttliche Kraft geweſen; aber nicht Gott ſelbſt. Wie die Engel, die zu den Menſchen geſandt würden, nur göttliche Kräfte ſeien, ſo der Sohn Gottes, meinen ſie. Dieſe würden zuweilen auch δοξα Herrlichkeit (Gottes) genannt; auch Mann und Menſch, endlich Wort Gottes, weil ſo des Vaters Wille den Menſchen hinterbracht werde. Dieſe Kraft, ſagen ſie, könne vom Vater nicht getrennt und abgeſchnitten werden; vielmehr ſei es wie mit der Sonne am Himmel; wenn ſie untergehe, ziehe ſie ihr Licht zuſammen, und nehme es mit ſich. Das iſt aber Irrthum. Wie die Engel ſelbſtſtändige Weſen ſind, ſo auch der Sohn Gottes (οὐχ ὡς του ἡλιου φως ὀνοματι μονον ἀριθμειται, ἀλλα και ἀριθμῳ ἑτερον τι ἐστιν) Tryph. c. 128. Der Sohn iſt alſo nach Juſtin weder bloßer Menſch noch eine unperſönliche Kraft Gottes, ſondern der Zahl nach ein anderer, als der Vater.

Er iſt Gottes-Sohn im eigentlichen Sinne (ἰδιως, κυριως) und nicht gezeugt nach Menſchen Art Apol. I. c. 21. 23. Apol. II. c. 6. Er iſt der Logos Gottes in beſonderer Geſtaltung, der perſönliche Logos λογος μορφωθεις Apol. I. 5. Alle Weisheit der Menſchen iſt ein Ausfluß eine Mittheilung der ſeinigen (σπερμα του λογου) auch die der heidniſchen Philoſophen; in der Fülle der Zeit aber

erſchien der göttliche Logos ſelbſt (πας ὁ λογος) Apol. II. 8. Wenn es daher heißt: auf ihm wird der Geiſt Gottes ruhen, der Geiſt der Weisheit, der Einſicht, des Raths und der Stärke u. ſ. w., ſo will das nicht ſagen, es werde ihm alles das erſt mitgetheilt; ſie werden in ihm ruhen, d. h. im Volke der Juden aufhören, es wird nach ihm kein Prophet mehr kommen. Auch wenn bei ſeiner Taufe der Geiſt Gottes herabſteigt, ſo erhält er nicht erſt dadurch den göttlichen Geiſt, ſondern den Umſtehenden ſollte nur ein Zeugniß ſeiner Sendung gegeben werden. (Tryph. c. 87. 88.)

Wie er unter den Heiden Weisheit ausſpendete, ſo erſchien er den Juden auch. Nicht der Ungezeugte ſelbſt iſt es, der im alten Teſtamente den Patriarchen erſchien, ſondern ſein Logos. Die erzählten Theophanien ſind ſeine, des Logos Erſcheinungen. (Der unbegreifliche Vater ſelbſt kann nicht erſcheinen. Tryph. c. 57. 61.) Er iſt Gott und Herr, dem Anbetung gebührt. (αι γραφαι προσκυνητον και θεον ἀποδεικνυουσι Tryph. c. 68. κυριος και θεος n. 73. l. l. θεος καλειται, και θεος ἐστι και ἐσται. c. 58. l. l. Apol. I. c. 63. und oft.)

Er war bevor die Welt war, vor allen Geſchöpfen, die Gott durch ihn erſchaffen hat. Apol. II. 6. Tryph. c. 48. c. 61. Er hat zu Moſes aus dem Dornbuſche geſprochen: „ich bin, der ich bin, der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs.“ Apol. I. c. 65. Er iſt der Gott und der Herr der Heerſchaaren. Tryph. c. 36. (er iſt der Jehova des alten Teſtaments, der Allmächtige). Wenn man ſich ein Bild von dem Hervorgehen des Sohnes aus Gott machen will, ſo mag es dieſes ſein: Wenn wir ein Wort ausſprechen, ſo erzeugen wir ein Wort, nicht ſo jedoch, daß es von uns abgeſchnitten würde (eine Theilung vorginge), daß die Vernunft in uns vermindert würde. Es iſt auch wie mit dem Feuer: eines wird von dem andern angezündet, und das, an welchem angezündet wird, bleibt wie zuvor (d. h. der Sohn iſt aus dem Weſen des Vaters, ohne daß dieſes eine Verminderung erlitte) Tryph. c. 61.

Das iſt Juſtins des Martyrers und Philoſophen Lehre von Chriſtus. Deſſen ungeachtet hat man mancherlei vorgebracht, um ſeinen Glauben nicht mit der Kirchenlehre übereinſtimmend fin-

den zu laſſen. Juſtin hat allerdings manche Schwächen. Es iſt aber leicht zu zeigen, daß er ſich ſelbſt Widerſprechendes geſagt hat; aber, die Sache im Grunde betrachtet, dem Glauben der Kirche widerſpricht er nicht. Sein Glaube und der der Kirche, auch der ſpätern ſind Eins; aber deſſen Darſtellung im Begriffe und die Begründung deſſelben iſt in etwas verſchieden von der ſpäteren. Petavius ſchon hat bei ſeiner gelehrten Darſtellung der platoniſchen Trinität bemerkt, daß der platoniſirende Jude Philo die Theophanien im alten Teſtamente dem Logos, einem niedern göttlichen Weſen zugeſchrieben habe[19]). Aber dieſe Klippe bemerkte Juſtin, den Philo nachahmend, im heiligen Eifer nicht. Er ſagt: „wenn es heiße, Gott ſtieg zu Abraham herab, der Herr ſprach zu Moſes, Gott ſchloß die Arche Noa's, müſſe man keineswegs glauben, es ſei der ungezeugte Gott; denn der unausſprechliche Vater und der Herr des Weltalls ſei nie erſchienen, er gehe nicht herum u. ſ. w.; er bleibe immer an demſelben Orte, wo dieſer auch ſein möge, ſcharf hörend und ſehend, obſchon nicht mit Augen und Ohren, ſondern durch ſeine unbegreifliche Kraft; er ſehe Alles, wiſſe Alles und Keiner von uns ſei ihm verborgen. Er bewege ſich nicht, und keine räumlichen Verhältniſſe ſeien auf ihn anwendbar. Die ganze Welt faſſe ihn nicht, da er ja ſchon geweſen ſei, ehe die Welt war. Dieſer könne alſo Niemanden erſcheinen, mit Niemanden reden, nicht in einem kleinen Theile der Erde geſehen werden." Tryph. c. 127. Mit einem Worte: er will ſagen, der Vater hat eine zu große Herrlichkeit, als daß er erſcheinen könnte in beſchränkter Form. Dies iſt der Hauptpunkt, durch welchen Juſtin den Juden die Gottheit Chriſti beweiſen will. Der Vater kann nicht erſcheinen, ſagt er: es iſt ihm unmöglich, und doch iſt Gott erſchienen, wie ihr zugebet. Alſo, ſchloß er, iſt es ein Anderer, der erſchienen iſt, ſein Sohn, der auch Gott iſt. Allein Juſtin bemerkte den doppelten Widerſpruch nicht, in welchen er ſich verſtrickte. Der Vater, ſagt er, könne nicht erſcheinen, weil er der Herr des Weltalls ſei, der ſchon vor der Schöpfung, ſeinem Werke, geweſen. Aber alles das, ſagt

---

[19]) Theolog. dogmat. de trinitate l. I. c. 2.

er ja auch vom Sohne aus: er war ja auch vor der Schöpfung: denn durch ihn iſt ſie gemacht; er iſt der Herr der Heerſchaaren. Aus demſelben Grunde, aus welchem er es für unmöglich hielt, daß der Vater erſcheine, mußte er alſo auch dem Sohne die Möglichkeit der Erſcheinung abſprechen. Dies iſt eine Bemerkung. Die zweite iſt die: um ſeinen Beweis recht ſtreng zu machen, daß neben dem Vater noch eine göttliche Perſon ſei, hebt er jenen ſo ſehr, daß er eigentlich dieſem, wenn man nur auf ſeine Beweisführung achtet, die Göttlichkeit abſpricht; ſeine Art zu beweiſen hebt alſo ſelbſt das auf, was er beweiſen will. Er verwickelt ſich demnach in ſeinen Demonſtrationen, und bringt gerade das Gegentheil davon heraus, was er ganz ſtreng demonſtriren wollte. Wir ſehen aber daraus, daß er ſelbſt die Folgerungen nicht zugegeben haben würde, die man aus ſeiner Beweisführung ziehen konnte. Darum erfordert es die Billigkeit, blos darauf zu ſehen, was er beweiſen wollte; nicht auf ſeinen Beweis und die Folgerungen, die man aus dieſem ziehen kann. Selbſt aus der unglücklichen Demonſtration erſieht man, daß er Chriſtum als wahren Gott glaubte: die Fülle ſeines Glaubens wollte das Letztere; aber die Vorausſetzungen, von denen er annahm, daß ſie die Juden ſelbſt nicht läugnen könnten, reichten nicht hin, um auf ſie, als Baſis, den chriſtlichen Glauben vom Sohne Gottes ſetzen zu können. Seinen Glauben wird man demnach nicht in jeder Beziehung mit der Darſtellung deſſelben im Begriffe verwechſeln dürfen. Ich könnte auch aus andern Stellen nachweiſen, daß ſich Juſtin in ſolche Widerſprüche gegen ſeinen Willen verflochten hat, und daß darum etwas anders als Reſultat ſeiner Argumentation hie und da herauskam, als er ſelbſt beabſichtigte. So ſagt er Apolog. II. c. 6.: „ſein Sohn aber, der allein im eigentlichen Sinne Sohn genannt wird, der Logos, der vor allen Geſchöpfen war, der bei ihm war und gezeugt wurde, als er im Anfang Alles durch ihn ſchuf und ordnete, heißt Chriſtus, weil Gott Alles durch ihn geſalbt und geordnet hat, ein Name, der ſelbſt unbegreiflich iſt, wie auch die Benennung „Gott" kein Name, ſondern die Ueberzeugung von einem der menſchlichen Natur angebornen unausſprechlichen Gegenſtande

iſt." Hier ſagt Juſtin, der Name Chriſtus ſei unbegreiflich, und doch hatte er in der vorhin angeführten Stelle ihn gewiſſermaßen als begreiflich und faßbar dargeſtellt, den Vater allein hingegen nahm er von der Begreiflichkeit aus. Gleich darauf ſpricht er von ſeiner Zeugung, deren Zeit er wiſſe, daß ſie nämlich vor der Weltſchöpfung erfolgt ſei; aber er ſagt zugleich das Gegentheil, denn er bemerkt: „er war bei ihm." Dies drückt ſein ewiges Sein beim Vater aus, und „er wurde gezeugt als u. ſ. w." eine Zeugung zu einer gewiſſen Zeit; und auch dieſe Zeit hebt er wieder auf, als ſie ja vor der Weltſchöpfung d. h. vor aller Zeit von ſich ging. Daraus aber, daß Juſtin ſagt, vor der Weltſchöpfung erſt ſei der Logos gezeugt worden, hat man aber gefolgert, daß er keine ewige Perſönlichkeit des Logos angenommen habe. Aber wie unbillig dieſes iſt, ſieht Jeder von ſelbſt. Aus der unvollkommenen Darſtellung des Juſtin, die ſeine eigenen Gedanken gar nicht ausdrückte, ſollte man nicht dergleichen Schlüſſe zu ziehen wagen. Ich aber bin weit entfernt, Juſtin wegen ſeiner unvollkommenen Darſtellung tadeln zu wollen; es waren die erſten Verſuche, über den Sohn Gottes ſchulgerecht und ſtreng begriffsmäßig zu ſprechen, und ihn zu erklären, worin dem größten Geiſte Menſchliches begegnen konnte. Das Reſultat des Ganzen aber iſt: Juſtin will den Sohn Gottes als wahren Gott, der Eins iſt mit, aber doch verſchieden von dem Vater, darſtellen; er nennt ihn wirklich Gott, aber die Begriffsentwickelung hat Mängel und Unklarheiten.

Auch den heiligen Geiſt nennt Juſtin neben dem Vater und Sohn, als den, der mit dieſen angebetet werde. Apol. I. n. 13.: „Wir beten den Schöpfer des Weltalls an; an der zweiten Stelle den Sohn, an der dritten den prophetiſchen Geiſt." Dies ſagt er, um den Vorwurf des Atheismus von den Chriſten zu entfernen, den man ihnen machte. Man hat aus dieſer Stelle gefolgert, daß Juſtin den Sohn und heil. Geiſt als geringer anſehe, denn den Vater, da er ja eine ordentliche Stufenfolge feſtſetze, und ſage, an der zweiten Stelle, an der dritten. Ich kann mir aber nicht vorſtellen, wie Juſtin Stufen in der Anbetung ſollte angenommen haben; Anbetung iſt doch wohl nur ſich ſelbſt gleich;

wer weniger angebetet wird, als ein anderer, wird gar nicht angebetet; es gibt hierin keinen Zuſatz und keine Wegnahme[20]). Juſtin bediente ſich alſo jenes Ausdrucks, um recht klar und handgreiflich, ſo zu ſagen, den Heiden zu zeigen, daß die Chriſten auch Jemanden als Gegenſtand ihrer höchſten Verehrung hätten, und daß ihr Gott, weit entfernt keiner zu ſein, ſogar in drei Perſonen beſtehe. Damit ſie aber auf dieſe Drei ja recht merkten, verlängert er die Rede durch jene Zuſätze: „an der erſten Stelle, an der zweiten" u. ſ. w., und gibt durch dieſe einen Nachdruck. Endlich konnte ja doch Juſtin, ſo wenig als wir, alle Drei auf einmal ausſprechen, ſondern nur nach einander, nach dem Geſetze unſeres Geiſtes, in dem ein Gedanke und eben ſo ein Wort, dem andern nur folgen kann. Vielleicht wollte er dadurch auch den Vater als den Grund der Gottheit des Sohnes und des Geiſtes darſtellen, um den Schein des Polytheismus zu vermeiden.

Daß aber der heilige Geiſt von Vater und Sohn perſonenmäßig verſchieden ſei, geht nicht nur aus der angeführten Stelle, ſondern auch aus Tryph. c. 46. hervor. Hier erklärt Juſtin den Pſ. 24.; über die Stelle: quis est iste rex gloriae? bemerkt er, es ſei in ihr angedeutet, daß, wenn Chriſtus von ſeiner erlöſenden Thätigkeit in den Himmel zurückkomme, die Engel, in ihm nur einen Menſchen vermuthend, fragen würden, quis est iste rex etc., der heil. Geiſt aber antworte in ſeines oder in des Vaters Namen: „der Herr der Herrlichkeit ſelbſt iſt jener König." Hier ſind alſo abermal Vater, Sohn und Geiſt als perſönlich verſchieden dargeſtellt. Ueberhaupt kann an der perſönlichen Verſchiedenheit des heil. Geiſtes von Vater und Sohn, nach Juſtins Vorſtellungen, gar nicht gezweifelt werden; man vergleiche mit dem Geſagten noch, wie er in ſeiner Beſchreibung der Feier der Euchariſtie ſagt, daß Gott durch Chriſtum in dem heil. Geiſt Dankgebete gebracht würden; überall findet ſich dieſe Unterſcheidung. Die Thätigkeit des heil. Geiſtes aber in der Kirche, als

[20]) Uebrigens ſpricht ſelbſt Athanaſius von dem Vater als dem erſten, dem Sohn als dem zweiten und dem Geiſt als dem dritten. Ep. IV. ad Serap. c. V.

der erleuchtenden und erwärmenden göttlichen Kraft hat Tillemont nach Juſtins Lehre ganz vorzüglich gut beſchrieben.

Nun folgt Tatian, ein Schüler des heil. Juſtin. Tatian läßt nach einigen Stellen, in welchen ſich das tiefſte Gefühl der Sündhaftigkeit ausdrückt, vermuthen, daß er eine ganz vorzügliche Darſtellung der Erlöſung würde gegeben haben, wenn er Veranlaſſung dazu gehabt hätte. Als der Menſch aus des Schöpfers Hand, ſagt Tatian, hervorging, lebte er in Gemeinſchaft mit Gott; der göttliche Geiſt wohnte in ihm und erhielt ihn in der Höhe (war die Flügel, die Schwingen ſeiner Seele, wie er ſich ausdrückt). Allein durch die Sünde verlor er die Schwingen ſeiner Seele, und fiel auf die Erde; der himmliſchen Gemeinſchaft beraubt, lebte er allein im Umgang mit dem Irdiſchen. Er hat nur noch Schwingen wie die Küchlein, die zwar ein kraftloſes Beſtreben äuſſern in die Höhe zu ſteigen, aber ſogleich wieder auf die Erde fallen; kaum einige Funken höhern Geiſtes blieben in ihm zurück; er wurde Finſterniß. Apolog. c. 13. 14. 20.

Von dieſem Zuſtande der Finſterniß befreite uns Jeſus Chriſtus, indem er uns Lehrer wurde und Vorbild (*την του λογου μιμησιν ἀναγεννηθεις, και την του αληθους καταληψιν πεποιημενος*); ferner erlöste er uns durch ſein Leiden, das uns ſeinen Geiſt verdiente. Denn das letztere iſt darin ausgedrückt, wenn Tatian den heiligen Geiſt den Diener des leidenden Gottes nennt (*διακονον του πεπονθοτος θεου*) c. 13. So wird der Menſch nach Tatian wiedergeboren, und ſeine Gemeinſchaft mit Gott erneuert. In der eben angeführten Stelle iſt zugleich genau ausgeſprochen, wer im Glauben Tatians der Erlöſer war. Auch c. 21. nennt er ihn „Gott in menſchlicher Geſtalt.“ *Θεος ἐν ἀνθρωπου μορφῃ.* Er iſt ferner der Schöpfer aller Dinge, der Engel und Menſchen; der vor der Schöpfung aus Gott hervorgieng. Er iſt gut, vermöge ſeiner Natur, nicht wie Engel und Menſchen durch Freiheit[21]). Er iſt aus dem Vater entſtanden durch

[21]) C. 5. *ὁ μεν οὐν λογος προ της των ἀνθρων κατασκευης ἀγγελων δημιουργος γινεται. το δε ἑκατερων της ποιησεως εἰδος αὐτεξουσιον γεγονε, τ'αγαθου φυσιν μη ἐχον, ὁ πλην μονον παρα τῳ θεῳ:* Nur Gott iſt gut von Natur; die beiden Glieder der Schöpfung, Engel

Theilnahme an dem Weſen des Vaters, wie Licht vom Lichte; nicht durch Theilung (des Weſens des Vaters) und iſt Eins mit ihm. Die Stelle, in welcher ſich Tatian über die Entſtehung des Sohnes Gottes näher erklärt, heißt alſo: „Gott war im Anfang; wir wiſſen aber, daß der Anfang die geiſtige Macht war (την δε αρχην λογου δυναμιν παρειληφαμεν). Denn der Allmächtige, der Grund von Allem, war in Bezug auf die noch nicht erfolgte Schöpfung allein. Indem aber jegliches Weſen, die unſichtbaren ſowohl als die ſichtbaren, in ihm ihr Beſtehen haben; ſo war Alles mit ihm, denn in ihm beſtand auch durch ſeine geiſtige Kraft der Logos, der in ihm war. Durch ſeinen einfachen Willen aber geht der Logos hervor. Der Logos (das Wort) ging aber nicht ins Leere; er wird der Erſtgezeugte des Vaters. Von dieſem wiſſen wir, daß er der Urſprung der Welt war. Er entſtand aber durch Mittheilung, nicht durch Theilung. Denn das Getheilte iſt vom Erſten getrennt. Derjenige aber, der das Weſen gemeinſam hat und die freiwillige Verwaltung (der Welt) übernimmt, macht den nicht leer, von dem er es empfangen hatte. Denn wie von einer Fackel mehrere Lichter angezündet werden, und die erſte Fackel durch Anzündung mehrerer Lichter des Lichts nicht beraubt wird, ſo beraubte der Logos, indem er aus der Kraft des Vaters hervorging, den Vater nicht des Logos.“ c. 5. So Tatian. Um dieſe ſo oft mißverſtandene, ganz gegen den Sinn Tatians gedeutete Stelle zu verſtehen, iſt zu bemerken, daß er unmittelbar zuvor c. 4. ſagt, nichts Endliches und Irdiſches bete der Chriſt an, daß es keinen Polytheismus gebe, daß hingegen Gott allein, der ja die geſammte Welt, von welcher die Heiden einige Theile anbeteten, hervorgebracht habe, anbetungswürdig ſei. Nun zeigt er c. 5. wie die Welt von Gott geſchaffen worden ſei, der Logos, der aus Gott iſt, habe ſie hervorgebracht, und ſchließt: „denn nicht anfangslos wie Gott iſt die Materie, und keineswegs iſt ſie von gleicher Macht wie Gott, als wäre ſie anfangslos, ſondern geſchaffen iſt ſie, und von keinem Andern gemacht, ſondern

und Menſchen, ſind es nur durch Freiheitsgebrauch. Hier alſo iſt Chriſtus Gott ſchlechthin mit dem Vater. Mich wundert ſehr, daß die gerühmten Dogmengeſchichtſchreiber ſolcher Stellen nicht erwähnen.

allein von dem Schöpfer des Universums.“ Tatian erwähnt also des Hervorgehens des Logos aus dem Vater nur deßwegen, um zu zeigen, daß auch er im Vater die Quelle seiner Gottheit habe, daß also Gott, indem er durch seinen Logos die Welt schuf, der wahre und alleinige Schöpfer sei. Um dieses zu leisten, denkt er sich den Vater als ursprünglich schlechthin allein gewesen, weil ja der Logos in ihm seinen Grund hat, und nicht in sich selbst, da ja sonst ein Polytheismus angenommen würde. Indem er sich nun den Vater als den Grund des Sohnes denkt und beschreibt, wie er aus ihm ausgegangen, kann er es nicht anders, als daß er sich in Zeitformen ausdrücket, ohne eigentlich eine Zeit annehmen zu wollen, in welcher der Logos nicht als Der existirt habe, der er ist; wenigstens sind wir durch nichts berechtigt solches anzunehmen. Ferner bemerkt jedermann, daß Tatian, indem er sagt, die Welt sei von Gott hervorgebracht und den Logos vorher als den Schöpfer bezeichnete, ihn allem Endlichen entgegensetze, und mit dem Vater Gott nenne.

Man sucht gewöhnlich dadurch darzuthun, daß der Sohn nach den platonisirenden Vätern ein geringeres Wesen sei, daß man annimmt, sie hätten sich den Logos nach Platon's oder Philo's Weise gedacht; allein Tatian zeigt sich in gar vielen Punkten antiplatonisch. Nicht nur in der Verwerfung der platonischen Lehre von einer ewigen Existenz der Materie, sondern auch in seiner Vorstellung von der Weltseele. Hätte nämlich Tatian den Logos platonisch gedacht (ich sehe von der Frage ab, ob überhaupt der Logos bei Plato und Philo ein persönliches Wesen sei), so hätte er auch den heiligen Geist als die Weltseele annehmen müssen, wie die Platoniker. Allein von der Weltseele sagt Tatian ausdrücklich, daß sie nur ein niedrigerer Geist sei, und vergleicht sie mit der Seele des Menschen. Nun nimmt er aber auffer der Seele einen Geist im Menschen das πνευμα, das eigentlich vergöttlichende in ihm an. Dieses πνευμα im Menschen ist aber die Mittheilung des heiligen Geistes, der Christi Werk fortführt. Es ist also der heilige Geist von der Weltseele unterschieden, wie das πνευμα im Christen von seiner ψυχη. Wie dem-

nach Tatian vom heil. Geiſte und der Weltſeele anders als die Platoniker dachte, ſo mußte er es auch in Betreff des Logos, von dem er überhaupt weſentlich anders ſpricht als die Patoniker von ihrem Logos. Und damit habe ich zugleich bewieſen, daß Tatian unter jener Weltſeele eine niedrigere Kraft, nicht den heiligen Geiſt, verſtanden haben könne [22]).

Wir kommen nun zu Athenagoras. Ohne das ganze zehnte Kapitel ſeiner Presbeia zu überſetzen, um nicht allzuweitläufig zu werden, führe ich blos die Hauptgedanken deſſelben mit andern ſonſt zerſtreuten Ausſagen an, die übrigens noch mehr in platoniſchen Formen vorgetragen ſind, als die Gedanken Juſtins und Tatians. Die Hauptmomente ſind folgende: Wir glauben, ſagt er, an einen ungezeugten, unſichtbaren, dem Leiden nicht unterworfenen Gott, der nicht gefaßt und begriffen werden kann; nur ſein Logos begreift ihn (νῳ μονῳ και λογῳ καταλαμβανομενον. Ich glaube den νους und λογος auf den Sohn Gottes beziehen zu müſſen, nicht auf den Geiſt des Menſchen; denn C. XXIV. heißt der Sohn Gottes auch νους und λογος; ohnedies hätte ſonſt die Stelle keinen Sinn).

Den Sohn Gottes, bemerkt er weiter, muß man ſich nicht wie die Götterſöhne denken; (er iſt nichts müßiges von außen herzukommendes, ſondern iſt etwas im Weſen des Vaters gegründetes, mit nothwendiger Beziehung zur Welt.) Denn er iſt der Logos Gottes ſowohl im idealen als realen Sinne (ἐν ἰδεᾳ και ἐνεργειᾳ): „denn nach ihm und durch ihn iſt Alles gemacht worden;" d. h. der Logos trägt die Ideen aller Dinge in ſich (nach ihm) und prägt ſie wirklich den Dingen ein (durch ihn). (προς und δια heißt es im Text; προς nicht ὑπο, wie man ſchon vermuthet hat; denn Athenagoras ſagt ſonſt: ὑφ' οὐ (θεου) γεγενηται το παν, δια του λογου.

Der Sohn iſt die erſte Zeugung des Vaters; jedoch muß man ſich nicht vorſtellen, als wäre er geworden, denn Gott iſt von Anfang, da er die (abſolute) Intelligenz iſt; er hatte alſo auch

---

[22]) Münſcher ſcheint, Dogmengeſch. I. B. 442., eine Identität beider anzunehmen. Wenigſtens kann er ſich aus der Sache nicht finden.

in ſich den Logos, da er ewig λογικος iſt; vielmehr ging er nur aus Gott hervor in ſich tragend die Urbilder aller Dinge und ſie eindrückend in die geſtaltloſe Materie.

Dadurch iſt aber der Sohn nicht getrennt worden vom Vater; denn der Vater iſt im Sohn, und der Sohn im Vater, da beide Eins ſind.

Dieſe Einheit beſteht in der Einheit und Kraft des Geiſtes. Geiſt iſt = Gottheit wie ſehr häufig bei den Alten.

Wer möchte uns alſo für Atheiſten halten, die wir an Gott Vater, θεον πατερα, an Gott Sohn θεον υἱον und an den Geiſt glauben, und ihre Kraft in der Einheit, ihre Verſchiedenheit aber in der Ordnung zeigen? (Was dieſe „Kraft in der Einheit" bedeute, erklärt Athenagoras c. 24. wo er ſagt, Gott, ſein Sohn und der Geiſt ſeien Eins κατα δυναμιν; δυναμις iſt = Gottheit. Die Verſchiedenheit in der Ordnung aber iſt die Verſchiedenheit der Perſonen, die Juſtin die Verſchiedenheit in der Zahl nennt.) Das nun iſt die Theorie des Athenagoras von der Trinität. Wer in ſeiner Darſtellung weſentliche Differenzen mit der ſpätern Kirchenlehre findet, der will ſie finden.

Von Theophilus glaube ich, weil er ganz mit den bisher genannten Apologeten übereinſtimmt, nur ſo viel bemerken zu müſſen, daß er der Erſte iſt, der die den bisher angeführten Darſtellungen ſeiner Zeitverwandten zu Grunde liegende Diſtinction zwiſchen dem λογος ἐνδιαθετος und προφορικος ausdrücklich mit den eben angeführten Wörtern bezeichnete, und der Erſte das Wort τριας gebrauchte: die Bezeichnung einer Sache, die ſo alt iſt, als die Kirche. Auf die eben berührte Unterſcheidung zwiſchen dem λογος προφορικος und ἐνδιαθετος werden wir ſogleich wieder zurückkommen.

Es ſei mir erlaubt einer Stelle aus Tertullian, die er ganz mit den genannten vier griechiſchen Apologeten gemein hat, hier ſchon zu erwähnen, um nicht ſpäter wieder auf das Frühere zurückkommen zu müſſen. Die Stelle heißt alſo: „Einige haben den Anfang der Geneſis ſo überſetzt: „im Anfang hat Gott den Sohn erſchaffen." Allein Gründe aus der Beſchaffenheit Gottes, in welcher er vor der Schöpfung bis zur Zeugung des Sohnes

war, hergenommen, beſtimmen mich es anders zu nehmen. Vor Allem war Gott allein; er war ſich Welt, Raum und Alles. Allein war er aber (in dem Sinne), weil Nichts auſſer ihm war. Er war aber auch da nicht allein; denn er hatte den Gedanken bei ſich, denn denkend (rationalis) iſt Gott; und der Gedanke war in ihm, und darum iſt auch Alles aus ihm. Dieſer Gedanke iſt ſein Sinn. Die Griechen nennen ihn (den Gedanken, ratio) Logos, Logos heißt aber auch Wort. Durch eine unrichtige Ueberſetzung iſt es ſchon bei uns gebräuchlich zu ſagen, im Anfang war das Wort bei Gott, Joh. 1, 1. da man doch den Gedanken für früher halten ſollte; Gott ſprach ja nicht im Anfange, wohl aber dachte er vor allem Anfang; und auch das Wort hat ſein Beſtehen im Gedanken, und zeigt dadurch an, daß es in dieſem als dem frühern gegründet ſei. Jedoch auch ſo; es liegt nichts daran. Denn Gott, obſchon er ſein Wort noch nicht ausgeſandt hatte, hatte es doch in ſich und bei ſich in ſeinem Gedanken; indem er ſtillſchweigend in ſich dachte und anordnete, was er demnächſt durch ſein Wort ausſprechen wollte. Denn indem er durch ſeinen Gedanken bei ſich ſann und ordnete, machte er ihn zum Wort, da er ſich durch die Rede mit ſich ſelbſt mit ihm beſchäftigte. Damit du aber das leichter verſtehen mögeſt, ſo faſſe dich bei dir ſelbſt, als ein Bild und Gleichniß Gottes; denn Gedanken haſt du in dir, als ein denkendes Thier, und von einem denkenden Künſtler nicht nur gemacht, ſondern auch durch ſein Weſen belebet. Merke nun: wenn du in dir ſelbſt mit dir zuſammentriffſt, ſo geht daſſelbe in dir vor durch den Gedanken: er begegnet dir bei aller Bewegung deiner Betrachtungen, und bei allen Erregungen deines Sinnes. Was du denkſt iſt Wort; was du ſinneſt iſt Gedanke. Du mußt es in deiner Seele ausſprechen; und wenn du ſprichſt, ſo iſt es das Wort, das mit dir redet; in demſelben iſt der Gedanke ſelbſt; durch ihn ſinneſt du, wenn du ſprichſt, und in ihm ſprichſt du, wenn du ſinneſt. So iſt gewiſſermaßen das Wort in dir ein Zweites; denn denkend ſprichſt du mit ihm; und in ihm denkſt du ſprechend: das Wort iſt ein Anderes. Um wie viel voller nun findet das in Gott ſtatt, deſſen Ebenbild und Gleichniß du biſt; auch er hat in ſich den Gedanken und im Gedanken

das Wort. Ich habe alſo wohl nicht unbedachtſam angenommen, daß auch vor der Schöpfung des Weltalls Gott nicht allein geweſen ſei, indem er in ſich den Gedanken und im Gedanken das Wort hatte, welches er zum Zweiten in ſich machte; wenn er in ſich ſelbſt zu Rathe ging. Dieſe Kraft ein inneres Verhältniß (dispositio) des göttlichen Beſinnens, kömmt auch in der heiligen Schrift unter dem Namen der Weisheit vor. Denn was iſt weiſer als der Gedanke, oder das Wort Gottes? Deßwegen höre auch die Sophia, oder die zweite gewordene Perſon. Vorerſt: „„Gott ſchuf mich zum Anfang ſeiner Wege; bevor er die Erde machte u. ſ. w. erzeugte er mich;““ in ſeinem Sinne nämlich ſchuf und zeugte er. Nun erkenne auch, wie ſie Beiſtand leiſtete ſelbſt in der Trennung: „„Da er die Himmel ordnete, war ich bei ihm““ u. ſ. w. denn ſobald Gott das, was er in ſich mit dem Gedanken und dem Worte der Sophia geordnet hatte, in ihren eigenthümlichen Weſen und Geſtaltungen ſchaffen wollte, ſo brachte er zuerſt das Wort hervor; das unzertrennlich den Gedanken und die Sophia bei ſich hatte, damit durch ihn das Weltall entſtehe, durch welchen es auch ausgeſonnen und geordnet war, ja ſchon gemacht, nämlich in Beziehung auf den Sinn Gottes (in der Idee); denn nur das fehlte ihnen noch, daß ſie auch in ihren Geſtaltungen und eigenthümlichen Beſchaffenheiten erkannt und feſtgehalten würden. Dann nahm auch der Sohn ſeine Geſtaltung an und ſeinen Schmuck, den Schall und das Wort, als Gott ſprach: „es werde Licht.“ Das iſt die vollkommene Zeugung des Sohnes, als er aus der Gottheit hervorging; indem er zuerſt unter dem Namen Sophia zum Denken erzeugt wurde (wie die Stelle beweiſet): „„Gott ſchuf mich im Anfange ſeiner Wege,““ dann auch zur Thätigkeit: „„als er die Himmel bereitete, war ich bei ihm.““ (adv. Prax. c. 5—7.) So Tertullian.

„Ganz deutlich, ſagt nun Münſcher B. I. S. 427., liegt hier die ganze Vorſtellung Tertullians am Tage. Gott dachte bei ſich, entwarf den Plan der Welt durch ſeinen in ihm befindlichen Verſtand (den λογος ἐνδιαθετος); bei der Schöpfung ſprach Gott: Es werde Licht! und nun ging der Logos aus ihm her-

vor, und fing an beſonders zu exiſtiren“ [23]). Es fehlt viel, daß ich dieſer falſchen Anſicht beiſtimmen könnte. Praxeas beſtritt die Perſönlichkeit des Sohns, wie wir ſpäter hören werden, weil ſie der Einheit Gottes zuwider ſei. Tertullian ſucht daher die Per-

---

[23]) *Petav.* de trinit. l. I. c. 3. ſagt: „λογον ἐνδιαθετον hoc est intimum, et inclusum in Dei visceribus fuisse dicit antequam gigneretur. Nondum ergo filius dicebatur, sed idem erat ac Pater; nempe ipsa ejus mens et sapientia, quam tum protulit, cum procreandae universitatis consilium cepit.“ l. l. c. 5. Ita sermo divinus ac Sophia in Dei sensu, ac dispositione, veluti praeparatus ex omni aeternitate, non prius substantiae suae proprietatem accepit, quam hanc rerum universitatem creare instituit. Von dieſem großen Jeſuiten ſind die Klagen gegen manche alte Kirchenväter in den neueren Zeiten ausgegangen. Die Einſeitigkeiten dieſes Mannes hat man angenommen, aber die trefflichen Bemerkungen, die er zur Vertheidigung des katholiſchen Glaubens zu gleicher Zeit machte, übergangen. Aber wundern muß man ſich in der That, wie weit dieſer Mann gehen konnte. Es fehlte nicht viel, daß er den Athanaſius beſchuldigte, dem Origenes eine Stelle unterſchoben zu haben, blos weil ſie ſeiner Anſicht über Origenes Lehre nicht entſprach. a. a. O. n. 4. c. 7. Etwas weiter unten tadelte er den Dionyſius von Alexandrien; und wohl wiſſend, daß dieſer ſich gut rechtfertige, bemerkte er, er habe ſeine Uebereinſtimmung mit der Kirchenlehre nachgewieſen, wenigſtens vorgegeben. Er läßt es alſo unentſchieden, ob Dionyſius ſich nicht verſtellt habe. Hieraus leuchtet eine gewiſſe Leidenſchaftlichkeit hervor, mit der Petavius einige vornicäiſche Väter beurtheilte. Dies wird um ſo einleuchtender, als er bei andern, nicht philoſophirenden Vätern auch die kleinſten Momente benützte, um ihre Uebereinſtimmung mit der Kirchenlehre darzuthun. Was Georg Bullus in der Vorrede zu ſeiner defensio fidei Nic. ſagt, daß er abſichtlich ungerecht gegen einige vornicäiſche Väter verfahren ſei, um nämlich dadurch recht einleuchtend zu machen, daß die Infallibilität der Kirche nothwendig ſei, iſt eben ſo ſehr aus der Luft gegriffen, als was der Socinianer Sand l. I. enuclat. hist. eccles. meint, daß nämlich Petavius erwieſen habe, die arianiſche Lehre ſei die der älteſten Kirche geweſen. Aehnliches hat auch erſt kürzlich Bretſchneider in ſeinen Proſelyten wiederholt. Man leſe aber nur allein de trinit. praefat. c. VI., um ſich vom Gegentheil zu überzeugen. Ich glaube, daß Petavius ſeiner Entdeckung, daß einige Kirchenväter platoniſirten, zu viel nachgegeben habe; bei der Freude ob ſolcher Entdeckungen geſchieht es oft, daß man ſie unabſichtlich mit Gründen unterſtützt, die keinen Werth haben, und zu weit gehet. Welchen Sinn ſoll es z. B. haben, wenn Petavius ſagt, nach Tertullian ſei der Sohn ex omni aeternitate zubereitet worden! Alſo nach Ablauf einer ganzen Ewigkeit wäre er geſchaffen worden!

ſönlichkeit des Sohnes Gottes zu beweiſen und zugleich zu zeigen, daß, wenn auch dieſer vom Vater als beſondere Perſon verſchieden ſei, darum doch die Einheit Gottes nicht aufgehoben werde, da ja der Sohn ſeinen Grund im Vater habe; wie das zu denken ſei, ſoll der Inhalt der eben angeführten Stelle nachweiſen. Gehen wir nun von der Vorausſetzung aus, hart beim Buchſtaben ſei Tertullian zu faſſen, ſo müßten wir zugleich annehmen, er habe ſich einen wahren Götzen unter Gott gedacht. Eine Annahme, die durch gar nichts begründet werden kann. Gott geht mit ſich ſelbſt zu Rath, faßt einen Entwurf der Welt, ordnet und regelt, und wenn es ſich endlich fügen will, dann fängt er an, ſeinen Plan in die Wirklichkeit hinzuſtellen, wie ein Werkmeiſter. Recht ordentlich in einer Zeitreihe geht alles vor ſich; wie bei Menſchen. Können wir es nun wirklich für möglich halten, daß Tertullian eine ſo abgeſchmackte Vorſtellung von Gott gehabt habe? Wir haben uns alſo hier eine Beſchreibung der Entſtehung des Logos zu denken, die als Beſchreibung nur in der Zeit ſich entfalten kann; was in Gott ewig geſetzt iſt, wird als in der Zeit ſich entwickelnd dargeſtellt. Und begreiflich: nehmen wir an, daß Tertullian keine eigentliche Berathung in Gott ſich denke, ſo müſſen wir nicht minder annehmen, daß der Logos immer der war, der er nach dem Schein der Darſtellung erſt geworden wäre. Nebſtdem, daß Gott, wenn man dieſem Scheine folgt, völlig in die Zeit verſetzt würde, ginge auch inſofern noch recht eigentlich eine Veränderung in Gott vor, als der bloße Gedanke ſich erſt in der Zeit zu einer Perſon gleichſam verhärtet habe; eine Veränderung, die begreiflich nicht blos den Sohn, ſondern auch dem Vater afficirt hätte, deſſen Gedanke ja zu einer Perſon geworden wäre.

Dieſe rohen Vorſtellungen, welche nothwendig den Vätern beigelegt werden müßten, wenn man wie gewöhnlich die Diſtinction zwiſchen dem λογος ἐνδιαθετος und προφορικος faſſet, ſind wir deßwegen zu entfernen gezwungen, weil ſie ſie wirklich nicht hatten. Ohne mich in weitere Erörterungen über ihre Vorſtellungen von Gott einzulaſſen, berufe ich mich ausſchließend auf Tertullian ſelbſt, der ausdrücklich in der Schrift gegen Praxeas

c. 27. ſagt: caeterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Dies ſagt er vom Sohne Gottes, gegen eine Vorſtellung nämlich, nach welcher er ſich bei der Menſchwerdung in den Menſchen verwandelt hätte. Er ſpricht in dieſem Satze Chriſtus als Gott alle Veränderungsfähigkeit ab, und zwar weil er ewig ſei; würde er nun in demſelben Buche behaupten, daß der bloße Gedanke Gottes ſich mit dem Beginne der Weltſchöpfung in eine Perſon verwandelt habe, ſo würde er ſich gewiß ſelbſt widerſprechen, und den Grundſatz, den er von Gott aufſtellt, als dem ewigen und deßwegen unveränderlichen, ſelbſt aufheben.

Alle diejenigen, die die gnoſtiſchen Syſteme verſtehen, behaupten, daß Valentin mit der Aeonenreihe, die er als nach und nach ſich entfaltend vorſtellt, durchaus keine Entwickelung, die in der Zeit in Gott vorgegangen wäre, gemeint, ſondern daß er vielmehr das ewig in Gott Geſetzte, nur in eine Art von Geſchichte eingekleidet habe. Warum unterfangen ſich nun Einige, die griechiſchen Apologeten und Tertullian ſo unbillig zu behandeln? In der neuern Zeit hat man wie Tertullian von dem Menſchen, als Gleichniß Gottes, ausgehend, geſagt: wie im Menſchen das anſchauende Ich und das angeſchaute ſich unterſcheiden ließen, und ſich in dem Acte der Anſchauung wieder vereinigten, ſo ſei es auch in Gott, in dem eben darum auch eine Dreieinigkeit ſtatt finde. Wenn nun jemand dieſe ſeine Meinung auch, wie Tertullian, ſehr in die Länge und Breite beſchriebe, und man ihm dann vorwerfen wollte, er betrachte zwei göttliche Perſonen als erſt ſpäter geworden, ſo würde Niemand anſtehen, einen ſolchen Vorwurf als ſehr unbeſonnen zu betrachten; und ſo ſcheint es mir auch mit Tertullian.

Unter dem Logos ἐνδιάθετος hat man demnach blos das zu denken, daß der Sohn Gottes im Vater gegründet ſei, und unter dem προφορικος daß er die Welt geſchaffen habe; er war aber ewig ſich ſelbſt gleich, ewig Perſon; als ἐνδιάθετος war er aber nur im Vater, als προφορικος zugleich in ihm und in der Welt.

Nun erſt ſoll die ganze Stelle Tertullians genauer betrachtet, und bis zur Evidenz gezeigt werden, daß er eine ewige Perſönlichkeit des Logos gelehrt habe. Tertullian unterſcheidet nämlich

eine zweifache Zeugung des Logos, die eine als Logos, die andere als Sohn, aber bei der erſten Zeugung ſchon wurde er Perſon; er heißt aber nach Tertullian nur ſeit der Weltſchöpfung Sohn, was freilich ein ſehr ſeltſamer Einfall iſt. Er ſagt: im Anfang war Gott allein, nämlich, wie er ſich hierüber näher erklärt, in Bezug auf etwas auſſer Gott Exiſtirendes; aber in Bezug auf ſich war er nicht allein, denn er hatte den Logos bei ſich. Der Menſch bietet, um das zu erläutern, eine Analogie dar; er denkt und ſpricht mit ſich ſelbſt. Nun bemerkt Tertullian weiter: „um wie voller (kräftiger) findet das in Gott ſtatt? Quanto ergo plenius hoc agitur in Deo?" Der Menſch iſt ja nur ein Gleichniß Gottes. Was ſoll nun das plenius bedeuten? Etwa, daß Gott deſto mehr Zeit zum Denken brauche, je größer er iſt als der Menſch? So ſcheint man ſich die Sache vorzuſtellen, oder dieſe Stelle gar nicht zu berückſichtigen. Sie kann nur den Sinn haben: der Gedanke Gottes iſt nicht bloßer Gedanke, er iſt eine Perſon; und nur ſo paßt es auch gegen Praxeas, der ſich unter dem Logos nichts Perſönliches dachte. Sofort heißt es: „Ich habe alſo wohl nicht unbedachtſam angenommen, daß auch vor der Schöpfung des Weltalls Gott nicht allein geweſen ſei, indem er in ſich den Gedanken und im Gedanken das Wort hatte, welches er zum Zweiten in ſich machte" quem secundum a se faceret agitando intra se; alſo: der Gedanke Gottes iſt ein Zweites in Gott. Hierauf heißt es: dieſe Kraft, ein inneres Verhältniß des göttlichen Beſinnens kömmt auch in der heiligen Schrift unter dem Namen der Weisheit vor. Höre deßwegen auch die Weisheit als die zweite göttliche Perſon: ut secundam Personam conditam. Als ἐνδιάθετος war alſo der Logos ſchon gezeugt und Perſon. Aber jetzt iſt ſie nur noch in Gott; als aber die Welt wirklich geſchaffen wurde, iſt ſie zugleich auch (ſo zu ſagen) auſſer Gott: „erkenne nun auch wie ſie, die Sophia, Beiſtand leiſtete in der Trennung: „da er die Himmel anordnete, war ich bei ihm." Am Schluſſe wiederholt Tertullian das Ganze nochmal: „das iſt die vollkommene Zeugung des Sohnes, indem er zuerſt unter dem Namen Sophia zum Denken erzeugt wurde, dann zum Wirken." Conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae

— dehinc generatus ad effectum. Zwiſchen conditus und generatus iſt kein Unterſchied, ſo daß man etwa vermuthen könnte, conditus beziehe ſich blos auf den Gedanken als ſolchen und generatus auf die Perſon. Denn oben hatte er beide Ausdrücke zugleich von der Hervorbringung des Logos gebraucht, als er nur noch in Gott war: „in sensu scilicet *condens* et *generans*. Der Gedanke, den Gott hatte, war daher die Zeugung des (perſönlichen) Logos.

Daß Tertullian annimmt, der innere Logos ſei eine Perſon, geht endlich unwiderſprechlich aus ſeiner Schrift gegen Hermogenes hervor. Hier beweist er die Entſtehung der Materie durch Gott daraus, daß er ſagt, ſelbſt der Logos ſei aus Gott entſtanden. Si enim intra Dominum quod ex ipso, et in ipso fuit, sine initio non fuit; Sophia scilicet ejus exinde *nata* et *condita*, *ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari*, multo magis non capit (οὐκ ἐνδέχεται, iſt nicht möglich) sine initio quidquam esse, quod extra dominum fuerit. Hier iſt offenbar vom λογος ἐνδιαθετος die Rede; aber er ſagt, er ſei geboren und hervorgebracht worden, als u. ſ. w. Ausdrücke, die doch offenbar nur von einer Perſon gebraucht werden können. Daß aber Tertullian mit dem Worte „Anfang" nicht meine [24]), es ſei eine Zeit zu denken, in welcher Gott die Sophia nicht in ſich gehabt habe, geht zur Genüge aus der früher ausführlich angeführten Stelle hervor, in der er ſagt: „vor allem war Gott allein——; er war aber auch da nicht allein, denn er hatte den perſönlichen Gedanken bei ſich." Man müßte denn annehmen, wenn man das sine initio und exinde drücken wollte, daß Tertullian meine, es ſei eine Zeit geweſen, in welcher Gott noch gar nicht an die Erſchaffung der Welt gedacht hätte, und daß er erſt ſpäter darauf verfallen ſei! Ferner erſcheint der Logos durchaus als Gottes Gedanke. Man

[24]) Initium iſt das griechiſche ἀρχη, das zwei Bedeutungen hat: Anfang und Grund. Hermogenes behauptete nicht nur die Ewigkeit der Materie, ſondern auch, daß ſie nicht von Gott hervorgebracht ſei. Den Gegenſatz ſoll das initium habere ausdrücken, es bezeichnet alſo nur, daß die Materie von Gott hervorgebracht ſei, da ja ſelbſt der Sohn aus dem Vater ſtamme.

müßte darum vorausſetzen, Tertullian habe gemeint, Gott ſei eine zeitlang ohne Gedanke geweſen und habe dieſen erſt ſpäter hervorgebracht. Dieſe Stelle aus Hermogenes iſt abermals ein offener Beweis, daß Tertullian gegen Praxeas nur zeigen wollte, wie man die Einheit Gottes dennoch feſthalte, wenn gleich dem Logos eine Perſönlichkeit beigelegt werde[25]). Hieraus nun muß erklärt werden, warum Tertullian ſagt, der Vater ſei nicht immer Vater geweſen, weil er nämlich in der Idee, im bloßen Gedanken, um die Einheit Gottes zu bewahren, ein Vorherſein des Vaters annimmt, und darum auch eine Zeit fingirt, in welcher dieſer nicht Vater geweſen ſei.

Aus der Geſammtheit der bisherigen Darſtellung ergiebt ſich:

1) Als allgemeine conſtante Lehre der Kirche im erſten und zweiten Jahrhundert:

a) Chriſtus der wahre Gottesſohn iſt wahrhafter Gott und Eins mit dem Vater.

b) Er iſt eine vom Vater verſchiedene Perſon, der Weltſchöpfer und deßwegen der, der ſtets den Vater geoffenbart hat, und in der Fülle der Zeit Menſch geworden iſt.

c) Eben ſo wird auch der heil. Geiſt als eine göttliche Perſon geglaubt und angebetet.

---

[25]) Man vergleiche noch adv. Prax. c. 14. Tertullian, wie Alle zugeben, behauptet vom Sohne, daß er eine beſondere göttliche Perſon ſei, nur geben ſie nicht zu, daß er nach ihm vor der Weltſchöpfung ſchon eine ſolche war, weil er damals blos im Sinne Gottes geweſen. Allein eben das ſagt er auch vom Sohne, ohne daß daraus gefolgert werden kann, er ſei unperſönlich. Pater enim sensu agit; filius vero, *qui in Patris sensu est*, videns agit und c. 20. In principio erat sermo et sermo erat apud Deum, et Deus erat sermo. — Nam si haec non aliter accipi licet, quam quomodo scripta sunt, indubitanter *alius* ostenditur, qui fuerit a principio; *alius* apud quem fuit; *alium* sermonem esse, *alium* Deum. Hier iſt offenbar von einer Perſönlichkeit des Logos ἐνδιάθετος die Rede. Und dieſen ewigen Logos nennt er in derſelben Stelle Sohn: licet et Deus sermo, sed qua filius, non qua Pater, alium per quem omnia, alium a quo omnia. Nun vergleiche man die oben aus Petavius angeführten Worte: nondum filius dicebatur, sed *idem* erat ac Pater; da doch Tertullian ſo beſtimmt ſagt alius.

2) Von dem Kirchenglauben müſſen wir die ſpeculativen Erörterungen Einzelner trennen; was geglaubt werden ſoll, iſt Ueberlieferung, und in dieſer ſtimmen alle miteinander überein. Wie der Glaube aber mit Vernunftideen in Uebereinſtimmung geſetzt werden könne, geht den Kirchenglauben nichts an. Fehler und Einſeitigkeiten in dieſen Verſuchen können nichts gegen die allgemeine Kirchenlehre beweiſen: ja ſelbſt aus den fehlerhaften Conſtructionen und Demonſtrationen leuchtet dieſe klar hindurch: man ſieht, daß die Väter die wahre Gottheit des Sohnes, als die Lehre der Chriſten beweiſen wollen, obſchon der Beweis irrig ſein mochte. Hätten die Apologeten den Glauben an die Gottheit Chriſti erſt erfunden, wie man ſagt, ſo hätten ſie ſich ja ſelbſt Schwierigkeiten in der Vertheidigung des Chriſtenthums gemacht. Aber Niemand, der etwas vertheidigen will, erſchwert ſich die Vertheidigung ſelbſt. Sie vertheidigten alſo die Gottheit Chriſti, weil ſie dieſen Glauben vorfanden.

3) Der Glaube an Vater, Sohn und Geiſt als Einen Gott, findet ſich überall; aber nicht nur die ſpeculative und bibliſche Begründung iſt nicht gelungen, ſondern er iſt auch noch nicht als Verſtandesbegriff klar gedacht. Es iſt allerdings eine richtige Bemerkung, die ſchon oft gemacht worden iſt, daß man die Ausdrücke der älteren Kirchenväter nicht ſo ſtreng abwägen dürfe. Allein die Unklarheit im Ausdruck, das Schwankende und hie und da ſich Widerſprechende, ſetzt eine Unklarheit und ein Schwanken im Begriffe ſelbſt voraus. Dieſer mußte erſt noch genauer entwickelt werden. Nicht im Glauben, ſage ich, treffen wir etwas Schwankendes an, ſondern im Begriffe von dieſem Glauben, in der menſchlichen Reflexion über denſelben. Es bedurfte noch des häretiſchen Widerſpruchs, damit der Begriff ſo feſt und beſtimmt wurde, als der Glaube es ſtets war.

4) Was die ſpeculativen Erörterungen nun noch insbeſondere betrifft, ſo hatte man ſich durch platoniſche Ideen hie und da irre führen laſſen. Die Lehre von der Trinität iſt, nach meiner innigſten Ueberzeugung, durch keine Speculation zu begreifen. Aber nie werden die Bemühungen der Menſchen ruhen, um ſie zu begreifen. Wie unſchuldig iſt es daher, ſich der platoniſchen Ideen hiezu be-

dient zu haben? Was Plato hierüber ſagte, iſt ungemein dunkel, und die Platoniker, die ihn erklärten, ſtimmen ſelbſt nicht unter ſich überein, was denn eigentlich Plato gemeint habe [26]). Aber die menſchliche Vernunft hatte doch etwas zur Erklärung und Erläuterung der poſitiven chriſtlichen Lehre geſagt, und mit Freude ſtützte man ſich hierauf, als wäre es wirklich ein Beweis, da doch Platons Dogma noch dunkler war, als das chriſtliche und ja ſelbſt erſt eines Beweiſes bedurfte. Man erinnere ſich, wie in unſern Zeiten ſo viele höchſt verehrungswürdige Theologen ſich der Naturphiloſophie erfreuten, und in einigen ihrer Anſchauungen die unverkennbarſten Beweiſe der Trinität fanden. Es iſt aber kein Zweifel, daß ſie ſich unter dem leidenden Gott, unter der Menſchwerdung Gottes etwas ganz anders dachten, als der Stifter jener Philoſophie; und ſtimmten ſie mit ihm auch überein, welcher thörichte Schluß wäre es, zu behaupten, die ganze katholiſche Kirche wäre naturphiloſophiſch geweſen? Dieſe Vorſtellungen fanden ſich in den Köpfen weniger, und die Kirche, als ſolche, wußte gar nichts davon. So war es auch damals. Die Kirche bekannte in Einfalt und Treue den Erlöſer als Gott, und war ſelig in dieſem Glauben.

Dieſer Glaube iſt auch das Subſtantielle in allen Forſchungen der philoſophirenden Kirchenväter über dieſen Gegenſtand, was jeder anerkennen muß, welche Meinung man ſonſt auch über ihre Anſicht haben mag; und darum hat die Unterſuchung über das, was in ihren Darſtellungen individuell iſt, ſelbſt für den Katholiken einen blos hiſtoriſchen, keineswegs einen kirchlichen Werth. Zudem hat das leicht Mißverſtändliche ihrer Darſtellungen und das Mangelhafte derſelben ſchon zu ihrer Zeit Unzufriedenheit erzeugt, wie wir aus Irenäus erſehen. So viel hierüber.

Dem mir geſetzten Plane gemäß, auch von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes das Allgemeinſte zu berühren, müſſen nun auch über dieſen Punkt noch einige allgemeine Bemerkungen

---

[26]) *Petav.* de trinit. l. I. c. 1. weiſ't dieſes ſehr gelehrt nach.

nachgetragen werden. Man hat behauptet, die Kirchenväter der Zeit, die wir eben behandeln, hätten eine bloße Fleiſchwerdung angenommen; d. h. gemeint, einen Leib und eine ſinnliche Seele (ψυχην) blos habe der Heiland angenommen, oder gar nur einen Leib. Zuerſt nun einige Stellen, die ſich hierüber verbreiten. Clemens von Rom ſagt in ſeinem Briefe an die Korinther: „In Liebe hat uns unſer Herr Jeſus Chriſtus aufgenommen nach dem Willen Gottes, ſein Blut hat er für uns gegeben, ſein Fleiſch für unſer Fleiſch, ſeine Seele für unſere Seele.“ c. XLIX. Juſtin bemerkt in ſeiner zweiten Apologie: „Chriſtus, der wegen uns erſchienen iſt, war die vollkommene Vernunft, und Leib und Vernunft und Seele.“ c. X. [27]). „Durch ſein Blut hat uns Jeſus Chriſtus erlöſ't, indem er ſeine Seele für unſere Seele, ſein Fleiſch für unſer Fleiſch dahin gab,“ ſagt Irenäus l. V. c. 1. Ich begnüge mich vorläufig mit dieſen Stellen. Die Gründe aber, die Münſcher[28]) anführt, um zu beweiſen, daß die Kirchenväter eine bloße Vereinigung des Logos mit einem menſchlichen Leib geglaubt hätten, ſind zuvörderſt aus den Ausdrücken genommen, „der Logos iſt Fleiſch geworden,“ σαρκωσις, σαρκοποιεισθαι, ἀναλαμβανειν σαρκα. Allein hier fällt es gewiß ſehr auf, daß bei dieſem Grunde der bibliſche und allgemeine kirchliche Sprachgebrauch völlig unberückſichtigt geblieben iſt. Fleiſch bedeutet den ganzen Menſchen. Wenn Chriſtus zu Petrus ſagt: „das hat dir nicht Fleiſch und Blut geoffenbart,“ ſo will er gar nicht damit ſagen, daß das Bekenntniß Petri, Chriſtus ſei der Sohn des lebendigen Gottes, nicht vom Körper ausgegangen ſei, weil von

[27]) Δια τουτο λογικον το ὁλον τον φανεντα δι' ἡμας χριστον γεγονεναι, και σωμα, και λογον, και ψυχην. λογος iſt nicht der göttliche Logos, wie man gewöhnlich es nimmt; dieſer iſt in dem λογικον το ὁλον ſchon gemeint; aber nebſt dem war Chriſtus noch σωμα, λογος, ψυχη. In dieſer Stelle iſt alſo gerade das Gegentheil von dem klar enthalten, was Münſcher daraus ableitet. Λογος και ψυχη iſt ψυχη λογικη. Es müßte ſonſt auch ὁ λογος heißen. Denn der Logos an ſich heißt nicht blos λογος, ſondern nur dem μερος του λογου gibt J. keinen Artikel. Wenn es weiter unten von Chriſtus heißt, λογος γαρ ἠν και ἐστιν ὁ ἐν παντι ὡν, ſo kann das nicht dagegen eingewendet werden, den das ὁ ἐν παντι ὡν vertritt die Stelle des beſtimmenden Artikels.

[28]) II. B. S. 168.

dieſem überhaupt kein Gedanke ausgeht, ſondern daß ſelbſt die ſich überlaſſenen geiſtigen Kräfte des Menſchen, ohne den Vater im Himmel, zu dieſer Einſicht nicht gekommen wären; der ganze Menſch wird der höhern unmittelbar einwirkenden Thätigkeit des Vaters im Himmel entgegengeſetzt. Darum heißt es bei Johannes 1, 12—14. „Die ihn aber aufnahmen, denen gab er die Kraft Söhne Gottes zu werden, die glauben in ſeinem Namen; die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleiſches, nicht aus dem Willen des Mannes, ſondern aus Gott geboren ſind. Und der Logos iſt Fleiſch geworden.“ Dieſer Sprachgebrauch ging in die Kirche über, und herrſcht ſelbſt bei ſolchen Kirchenvätern, von welchen Niemand noch gezweifelt hat, oder zweifeln kann, daß ſie mit dem vollſten Bewußtſein annahmen, der Logos habe ſich mit einer vernünftigen Seele vereinigt. So bei Origenes, Athanaſius u. a. Ferner ſagt Münſcher: „in der älteſten Kirche habe man überhaupt keine klare Vorſtellung von der Seele des Menſchen gehabt, und ihren Unterſchied vom Leibe nicht gekannt, vielmehr den Hauptcharakter des Menſchen in den Beſitz eines Leibes geſetzt! Darum habe man in Chriſto auch nur eine ſinnliche Seele angenommen, keine vernünftige.“ Bei den apoſtoliſchen Vätern finden wir allerdings weder eine Theorie von der menſchlichen Seele aufgeſtellt, noch zerſtreute Stellen, aus welchen wir vollſtändig ihre Anſichten hierüber entwickeln könnten. Jedoch hat der Verfaſſer des Briefes an Diognet, ein apoſtoliſcher Schüler, ſich klar genug hierüber ausgeſprochen. Er ſagt: „die Seele wohnt zwar in dem Leibe, aber ſie iſt nicht aus dem Leibe,“ ferner, ſie ſei im Leibe wie in einem Gefängniſſe. c. VI. Ueberhaupt hätte man dieſe Stelle leſen ſollen, worin ſehr weitläufig der Gegenſatz zwiſchen Seele und Leib abgehandelt, und mit dem Gegenſatz zwiſchen dem Chriſten und der Welt verglichen wird, ehe man ſo anmaßlich über die apoſtoliſchen Väter abſprach. Wenn Clemens ſagt, Chriſtus habe ſeine Seele für unſere Seele hingegeben, ſo hat doch gewiß das Wort „Seele“ von der Seele Chriſti und unſerer gebraucht, dieſelbe Bedeutung. Wer mögte nun aber glauben, Clemens habe eine thieriſche Seele gemeint, die blos ſenſitive, wie ſie alle lebendige Weſen haben, für die Chriſtus geſtorben ſei? War es

aber eine vernünftige Seele, das heißt eine ſolche, mit der Clemens ſeinen Brief ſelbſt ſo vernünftig ſchrieb, für die Chriſtus geſtorben iſt, und gab Chriſtus eine ſolche Seele für uns hin, wer kann zweifeln, daß er geglaubt habe, Chriſtus habe ſich mit einer vernünftigen Seele vereinigt?

Welche Vorſtellungen Irenäus, Juſtin und Tatian u. ſ. w. von der Seele gehabt haben, wiſſen wir noch umſtändlicher. Sie iſt ein mit Freiheit, Willen und darum mit Zurechnungsfähigkeit begabtes denkendes Weſen. Iſt nun eine ſolche Seele nicht die vernünftige? Wer eine andere als eine ſolche unter den Menſchen kennt, mag ſie nennen. Sie glaubten daher auch, daß der Sohn Gottes mit einer ſolchen ſich vereinigt habe, wenn ſie ſagen, er habe eine Seele gehabt[29]). Nun führt aber Münſcher die platoniſche Trichotomie an, nach welcher der Menſch aus dem Leib, der Seele und der Vernunft beſtehe, σωμα, ψυχη und λογος. Da nun die platoniſirenden Kirchenväter dieſelbe Eintheilung angenommen und unter der Vernunft ein Theilchen des Logos verſtanden hätten, ſo müßten ſie geglaubt haben, ſagt er, der Logos habe ſich nur mit einer ſinnlichen Seele, was ψυχη in dieſer Trichotomie bedeute, vereinigt. Allerdings ſagt Juſtin, der Logos ſei über alle Menſchen ausgegoſſen; daß nun aber der Logos in Chriſto die Stelle der Vernunft im Menſchen vertreten, und ſich darum nicht mit einer vernünftigen ſondern blos ſinnlichen Seele vereinigt habe, folgt daraus noch gar nicht. Es liegt dieſem Schluſſe eine ſehr materielle Vorſtellung über Juſtins Anſicht von der Einpflanzung des göttlichen Logos in allen Menſchen zu Grunde. Münſcher meint gleichſam, Juſtin habe geglaubt, ein trennbares Theilchen des Logos ſei jedem Menſchen zugefloſſen

---

[29]) Sogar Neander Tertull. S. 403. theilt Münſchers Meinung, und de Wette in ſeinem Theodor, II. B. S. 277., ſo wie in ſeiner Geſchichte der chriſtlichen Moral. Chriſtl. Sittenl. II. Thl. erſte Hälfte S. 156. „Gefährlicher, ſagt er, war der Irrthum, in dem ſich faſt alle älteren Kirchenlehrer, obſchon unbewußt, befanden, daß ſie den Logos in Chriſto nicht mit einem menſchlichen Leibe und einer menſchlichen Seele zugleich, ſondern blos mit einem menſchlichen Leibe vereinigt dachten.“ Dann beruft er ſich auf Münſcher, der den Beweis geführt habe!

und das sei des Menschen Vernunft. Wäre das, so müßte der ganze Logos, wenn er Mensch wurde, sich allerdings nur mit einer sinnlichen Seele vereinigt haben, da er wie das Ganze zu dem Theile sich verhielte, und man nicht sagen könnte, der Logos habe sich mit einem Theilchen von sich vereinigt, sondern das Theilchen der ganzen Vernunft, das sich gewöhnlich mit der sinnlichen Seele vereinigt, sei hier durch die ganze Vernunft vertreten worden. Allein so würde Justin haben meinen müssen, daß, als der ganze Logos in einem Menschen erschienen sei, in Christo nämlich, er den Logos aus allen übrigen Menschen an sich gezogen, und somit Alle der Vernunft beraubt habe. Will aber Münscher diese unsinnige Vorstellung dem Justin nicht beilegen, sondern wie recht und billig, und aus vielen Stellen beweisbar ist, der Meinung sein, Justins Rede, der Logos sei allen Menschen eingesenkt, bedeute, alle Menschen seien das Bild des Logos, d. h. sie hätten eine denkende mit dem Uebersinnlichen in Verbindung stehende Seele, die freithätig sei, und dadurch nur sei sie eine menschliche Seele, und darin bestehe das Wesen der menschlichen Seele, so wird er auch behaupten müssen, daß, indem sich Christus mit einer menschlichen Seele vereinigt, auch nach Justin die Vereinigung mit einer vernünftigen Seele statt gefunden habe.

Damit ich mich aber nicht blos im Allgemeinen herumbewege, so liegt mir ob, aus Justin näher zu zeigen, was er sich unter der ψυχη gedacht hat. Im Eingang des Gesprächs mit Tryphon, in welchem Justin erzählt, wie er aus einem Platoniker ein Christ geworden sei, spricht er sich klar hierüber aus. „Wird je, fragt der Alte, der Geist des Menschen (ὁ νους ἀνθρωπου) Gott schauen, es sei denn, er sei geschmückt durch den heiligen Geist?" „Platon sagt, erwiederte Justin als noch nicht bekehrter Platoniker, eben darin bestehe das Auge des Geistes, und deßwegen sei es uns gegeben, daß wir mit ihm dem reinen, das Sein an sich schauen, die Ursache aller geistigen Wesen, das weder Farbe, noch Gestalt, noch Größe habe, das unaussprechlich und nur gut und schön sei, das plötzlich in den gutgearteten Seelen (εὐπεφυκυιαις ψυχαις) aufblitze eben wegen ihrer Verwandtschaft mit Gott, und der Liebe ihn zu schauen." Hier sagt

Juſtin nach Platon, die Seele ſei das Gottverwandte im Menſchen, und durch eine ihrer Kräfte, den Geiſt, νους, ſchaue ſie Gott; dieſer von Sünden reine Geiſt war ihm damals der heilige Geiſt. — Hierauf ſprachen ſie von der Präexiſtenz der Seele und der Seelenwanderung, welche beide Vorſtellungen Juſtin als Platoniker vertheidigte; der Alte widerlegt ſie, und ſchließt: „die Seelen ſchauen alſo Gott nicht (in gleichſam körperlicher Weiſe), ſie wandern nicht in andere Körper; denn wüßten ſie, daß das zur Strafe geſchehe, ſo würden ſie gewiß die geringſte Sünde ſpäterhin vermeiden. Daß ſie aber einſehen können, daß Gott ſei, und daß Gerechtigkeit und Frömmigkeit etwas Gutes ſeien, darin ſtimme ich bei.“ Dieſe Vorſtellung des Alten von der Seele theilte nun Juſtin. Was demnach Juſtin unter der Seele ſich dachte, iſt keinem Zweifel unterworfen: die Vernunft gehört zu ihrem Weſen, und es gibt keine menſchliche Seele, die keine Vernunft hätte. Wenn darum Juſtin von Chriſtus ſagt, daß er eine Seele gehabt habe, ſo konnte er keine andere meinen, als die, von welcher er überhaupt wußte; er wußte aber von keiner andern, als von einer vernünftigen. Auch iſt oben geſagt worden, daß Juſtin dem Menſchen die Freiheit beilege. Er ſagt nun wohl nicht, welchem Theil des Menſchen er ſie als eigenthümlich betrachte, indem er ganz allgemein ſich erklärt, der Menſch ſei frei. Apolog. I. c. 17. II. c. 7. Ich denke aber, daß wir wohl thun, anzunehmen, Juſtin habe die Freiheit der Seele und nicht dem Leibe zugeſchrieben. Ueberhaupt kennt er nur einen Gegenſatz zwiſchen Leib und Seele; und namentlich in Beziehung auf die Freiheit ſagt er Apolog. I. c. 17. „die, ſo Böſes thun, werden in denſelben Körpern (mit welchen ſie das Böſe begangen) nebſt ihren Seelen geſtraft werden.“ Gibt er nun der Seele Freiheit, ſo iſt ſie doch gewiß vernünftig; würde er aber die Freiheit einem von der Seele nach verſchiedenen Logos geben, ſo wäre es doch wohl ſeltſam, daß die Seele, die unfreie, geſtraft werden ſolle, während der Logos im Menſchen aus Freiheit die Sünde zwar begangen hätte, aber ohne Strafe ausginge. So ſehen wir auch hieraus, daß Juſtin nur eine vernünftige Seele kannte.

Tatian theilt den Menſchen in Leib, Seele und das Pneuma, Geiſt, ein. Durch die Sünde verlor der Menſch das Pneuma. Dieſes iſt aber nicht der vernünftige Theil im Menſchen; dieſer blieb ſtets; denn der Menſch hatte ja auch nach dem Verluſt des Pneuma noch ein Gottesbewußtſein, wenn gleich ein ſehr verdunkeltes und kraftloſes, wie Tatian ſagt, und Freiheit u. ſ. w. Die Pſyche iſt alſo vernünftig, und das Pneuma iſt der heilige Geiſt in ihr, durch welchen allein das wahre Gottesbewußtſein möglich wird.

Von Irenäus ſagt Münſcher, er habe die Vorſtellung, der Logos habe ſich urſprünglich mit dem Menſchen, worunter er blos den Körper verſtehe, vereinigt, und dadurch ſei der Menſch, d. h. ſein Körper, vernünftig geworden. Wenn folglich Irenäus von der Menſchwerdung des Logos ſpreche, ſo ſei immer nur ſeine Vereinigung mit dem Leibe oder höchſtens der ſinnlichen Seele zu verſtehen. Er führt folgende Stelle aus Irenäus als Beweis an: „Wie bei dem Anfang unſerer Bildung in Adam der göttliche Lebenshauch ſich mit dem geformten Körper verband, den Menſchen beſeelte, und zu einem vernünftigen Geſchöpf machte; eben ſo vereinigte ſich am Ende der Logos mit der alten in Adam gebildeten Subſtanz und bewirkte einen lebendigen und vollkommenen Menſchen, der den vollkommenen Vater faßte.“ Hiezu bemerkt nun Münſcher: „hienach iſt der Logos in dem Körper Chriſti eben das, was der Hauch Gottes, die Seele in dem Körper Adams war, wodurch der Körper ein vernünftiges Weſen ward. Damit wird das Daſein einer vernünftigen Seele auſſer dem Logos ausgeſchloſſen, und wenn Irenäus auch der Seele Jeſu Erwähnung thut, ſo iſt darunter nur eine ſinnliche Seele zu verſtehen“ [30]).

Um die Sache ins Reine zu bringen, iſt zu bemerken, daß Irenäus unterſcheidet zwiſchen Ebenbild (imago) und Aehnlichkeit (similitudo) Gottes. Das Ebenbild Gottes iſt der Menſch, indem er die Seele hat; ähnlich iſt er aber Gott, wenn er den heiligen Geiſt hat und heilig lebt; dieſe heiligen Menſchen

[30]) II. B. S. 172.

nennt Irenäus auch geiſtige (spirituales), vernünftige (rationales) und vollkommene. Ich werde daher zeigen, daß „der göttliche Lebenshauch, der den Menſchen beſeelte und zu einem vernünftigen Geſchöpf machte", nicht die Seele des Menſchen ſei, die wir vernünftig nennen, ſondern der heilige Geiſt im Menſchen, der die von uns vernünftig genannte Seele vorausſetzt, und durch welchen dieſe erſt zur wahren Gotterkenntniß gelangt. Irenäus ſagt, „der vollkommene Menſch beſteht aus drei Theilen, aus dem Fleiſche, der Seele und dem Geiſte: der eine befreiet und bildet, und das iſt der Geiſt, der andere wird vereinigt und gebildet, das Fleiſch; zwiſchen inne iſt die Seele, welche zuweilen dem Geiſte folget und von ihm gehoben wird; zuweilen aber dem Fleiſche beiſtimmt, und in irdiſche Begierde fällt." Dieſe Seele iſt nicht die ſenſitive, denn ſie wird ja dem Leib entgegengeſetzt, und kann gegen den Leib handeln. Wie Irenäus hier der Seele die Freiheit zuſpricht, ſo auch l. IV. c. 37. „Frei ſchuf Gott den Menſchen von Anfang an; er hat ſeine Selbſtſtändigkeit, ſo wie ſeine Seele, um den Willen Gottes freithätig zu vollziehen, und nicht gezwungen: denn Gewalt iſt nicht bei Gott, wohl aber guter Rath." l. IV. c. 39. n. 1. wird dieſes freie Princip im Menſchen auch mens νους genannt. Iſt der Nus aber nicht eben die Vernunft? Die ψυχη des Menſchen iſt alſo ihrem Weſen nach νοητικη und der Nus iſt eine weſentliche untrennbare Eigenſchaft derſelben. Dieſe freie Seele iſt auch unſterblich, der Körper ſterblich. Zu der Stelle des Apoſtels: „der Chriſtum von den Todten auferweckt, wird auch unſere ſterblichen Leiber beleben," I Kor. 6, 14. bemerkt Irenäus: „Wer ſind dieſe ſterblichen Leiber? Etwa die Seelen? Denn unkörperlich ſind die Seelen, verglichen mit den ſterblichen Leibern. — Sterben heißt die Kraft, zu leben, verlieren — — das aber kömmt der Seele nicht zu, denn ſie iſt ein Hauch des Lebens." l. V. c. 7. Dieſe Seele iſt wegen ihrer Freiheit das Ebenbild Gottes: „denn weil der Menſch (durch ſeine Seele) von Anfang an frei iſt, und auch Gott frei iſt, nach deſſen Bild er gemacht iſt, ſo wird ihm immer der Rath gegeben, das Gute zu bewahren." l. IV. c. 37. Dieſe von

dem Körper nun verschiedene freie, unsterbliche Seele, nennen wir vernünftig, und von einer andern weiß Irenäus nicht. Christus mußte also wohl eine solche Seele haben, wenn ihm Irenäus überhaupt eine gab, und daß er ihm eine gab, haben wir gesehen.

Irenäus, im ächt supernaturalistischen Sinne, nennt nun allerdings einen aus Leib und (der, wie wir sagen, vernünftigen) Seele bestehenden Menschen noch nicht wirklich vernünftig, dazu gehört die Wiedergeburt: „diejenigen also, sagt er, die das Unterpfand des Geistes haben, den Begierden des Fleisches nicht dienen, sondern sich selbst (mit Freiheit) dem Geiste (Gottes) unterwerfen, und vernünftig in Allem leben, solche nennt der Apostel mit Recht Geistige, weil der Geist Gottes in ihnen wohnt. Unsere Substanz, d. h. Leib und Seele (sind Worte des Irenäus) vereiniget mit dem Geiste Gottes, bewirket daß der Mensch geistig sei." l. V. c. 8. Hier sieht man, was „die alte Substanz" von welcher in der fraglichen Stelle die Rede ist, und worunter Münscher blos den Leib versteht, bedeutet. Eben so wird nun auch in derselben Stelle der göttliche Lebenshauch, der den Menschen vernünftig machte, als gleich bedeutend mit dem durch den Logos gegebenen heiligen Geist genommen, durch welchen der Mensch den vollkommenen Vater faßt.

„So viele derer sind, die Gott fürchten, sagt Irenäus weiter, und die Ankunft seines Sohnes glauben und durch den Glauben in ihren Herzen den heiligen Geist befestigen, Solche werden mit Recht Menschen genannt, und reine, und geistige und in Gott lebende, weil sie den Geist des Vaters haben, der den Menschen reiniget, und ihn zum göttlichen Leben erhebt." l. V. c. 9. Im zehnten Capitel desselben Buches löst er den Einwurf der Gnostiker gegen die Auferstehung des Fleisches, den sie aus den Worten Pauli: „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht sehen" entnahmen, damit, daß er sagt, Fleisch und Blut bedeute den fleischlichen Sinn; der Apostel verstehe demnach unter Fleisch und Blut den Menschen (mit Leib und Seele), der durch den Glauben nicht eingeimpft sei im heiligen Geiste (homo non assumens per fidem spiritus insertionem). Endlich sagt Irenäus, der Mensch, der auch durch die Thätigkeit des heiligen Geistes

den geiſtigen Sinn habe, der ſei nach dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes zugleich geſchaffen. „Wenn nun dieſer Geiſt mit der Seele und mit dem Gebilde verknüpft wird, durch die Ausgießung des Geiſtes, dann entſteht ein geiſtiger und vollkommener Menſch, und dieſer iſt nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes gemacht. Fehlt aber der Seele der Geiſt, ſo iſt ein Solcher wahrhaft thieriſch, fleiſchlich und unvollkommen.“ Hier kann man den Sprachgebrauch mit dem Worte Fleiſch und fleiſchlich kennen lernen.

Wie nun der Menſch aus dem Leib und einer vernünftigen Seele beſteht, aber deßungeachtet nicht vollkommen iſt, ſondern erſt mit Freiheit den göttlichen Geiſt empfangen muß, um den vollkommenen Vater zu faſſen, ſo hat Chriſtus auch einen Leib und eine vernünftige Seele gehabt; aber was im Schüler Chriſti der heilige Geiſt iſt, das war in Chriſtus ſelbſt die Gottheit, der Sohn Gottes. Nicht alſo mit einer ſinnlichen Seele hat ſich die Gottheit vereinigt, ſondern mit einer vernünftigen; und das will es bedeuten, wenn Irenäus ſagt, die Gottheit mußte ſich mit der Menſchheit vereinigen, wenn der Menſch erlöst werden ſollte. In dieſer Stelle demnach, worauf ſich Münſcher beruft, ſprach Irenäus nur von dem göttlichen Geiſte, durch deſſen Einhauchung der Menſch Gottes Aehnlichkeit erhielt, ohne von der Einhauchung der (vernünftigen) Seele, des Ebenbildes Gottes beſonders zu ſprechen; denn er ſetzt voraus, daß man nicht blos abgeriſſene Stellen, ſondern das Ganze im Auge habe. Was Irenäus aber vernünftig nennt, iſt mehr, als was unſere Zeit vernünftig, und wohl allein vernünftig nennen will. Dem Körper Adams hauchte Gott eine vernünftige Seele ein, und dieſe beſitzt jeder Menſch; aber auch einen Geiſt, der verloren gehen kann, und auch durch die Sünde verloren ging. Dieſen erhielt die vernünftige Seele in Chriſto wieder, und wurde ſo vernünftig im Sinne des Irenäus, wie ſie es ſchon Anfangs war.

Indem wir durch das Bisherige den kirchlichen Sprachgebrauch mit dem Wort „Fleiſch“ kennen gelernt haben, wird es leicht ſein, zu urtheilen, wie ſehr Herr Münſcher ſich geirrt

hat, wenn er aus folgender Stelle des Ignatius eine Begründung seiner Ansicht ableitet: „Wir haben Einen Arzt (Jesum Christum), der fleischlich und geistig, geboren und ungeboren ist, den in das Fleisch gekommenen Gott" u. s. w. Wie hier nämlich geistig, wie sehr oft, göttlich bedeute, so sei, meint Münscher, dem Göttlichen das blos Körperliche, Fleischliche entgegengesetzt, wobei somit nicht daran gedacht werde, daß Christus mit dem Fleische eine Seele angenommen habe. Nach den bisherigen Entwickelungen ist es nicht mehr nöthig hierauf besonders Antwort zu geben. Dem Göttlichen ist nicht das von uns sogenannte Fleischliche, sondern das Menschliche entgegengesetzt, und dieses meinte Ignatius.

Zu den bemerkten Entwickelungen wurde Irenäus durch die Bekämpfung der Gnostiker geführt. Diese behaupteten, blos die pneumatischen Naturen (die rein geistigen), im Gegensatz gegen die hylischen (ganz materiellen), und psychischen (worunter sie die Katholiken verstanden, so wie unter den hylischen die Heiden) seien göttlichen Ursprungs. Irenäus behauptet nun dagegen, daß dem Ursprunge nach alle Menschen gleich wären, daß alle eine Seele und einen Leib hätten, und den Geist, den heiligen, empfangen sollten, durch Freiheitsgebrauch; denn die Freiheit erkannten die Gnostiker meistens nicht an. Er zeigt, wie weder die Seele allein, noch der Leib allein, den Menschen ausmachen könnten, und eben so wenig der heilige Geist allein, der ein Gnadengeschenk sei; es gebe also auch keine Menschenklassen, die von Natur blos fleischlich, blos seelisch u. s. w. seien l. IV. c. 37. und besonders l. V. c. 6. Wie aber Irenäus durch den Kampf mit den Gnostikern veranlaßt worden sei, eine wahre Menschheit in Christo sehr gründlich zu vertheidigen, ist schon früher dargestellt worden; und die bisherigen Erörterungen haben auch wohl gezeigt, was er unter der wahren Menschheit sich gedacht habe. Ich verlasse nun diesen Gegenstand, indem ich glaube, mich für meinen Zweck hinlänglich hierüber verbreitet zu haben.

Indem wir an der Grenzscheide des zweiten und dritten Jahrhunderts stehen, scheint es angemessen, die verschiedenen Meinungen

außerhalb der katholiſchen Kirche über Chriſtum ſeiner höhern Natur nach noch im allgemeinen zu berückſichtigen, um auch hieraus einige Schlüſſe für die Kirchenlehre und die älteſte Ueberlieferung zu ziehen. Solcher, die Chriſtum für einen bloßen Menſchen hielten, gibt es nur Wenige. Theodotus, der Gärber, der, von einer innern Feigheit geſchüttelt, Chriſtum in einer Verfolgung verläugnete, führte als Grund an, er habe blos einen Menſchen verläugnet. Theodotus, der Wechsler, ſtand auf ſeiner Seite, und einige Andere, die zwar zugaben, daß Chriſtus durch den heiligen Geiſt, alſo ohne Sünde empfangen worden ſei, übrigens aber auch in ihm nur einen bloßen Menſchen erkannten. Wie dieſe, waren der Geſinnung nach Ebioniten auch Artemon und ſeine Anhänger, die Gleiches mit den eben Genannten vorbrachten; aber hiſtoriſch ihre Irrthümer zu begründen ſich bemühten. Sie beriefen ſich auf das Urchriſtenthum, in welchem man Chriſtum nur für einen bloßen Menſchen gehalten habe, und ſagten, alſo ſei es geblieben bis auf Papſt Victor, deſſen Nachfolger Zephyrinus, plötzlich die Gottheit Chriſti eingeführt habe. Da ſie hiſtoriſch die Lehre von Chriſtus angriffen, widerlegte man ſie auch hiſtoriſch, d. h. traditionell, und berief ſich auf die ältern Kirchenväter, und auf die Kirchengeſänge, die Chriſtum als Gott prießen. Die Schriftbeweiſe für Chriſti Gottheit widerlegten die Häretiker leicht; indem ſie die Stellen, worin ſie ausgeſagt iſt, entfernten. Victor ſchloß ſchon Theodotus den Gärber von der Kirchengemeinſchaft aus. Gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts ſchloß ſich Paul von Samoſata, der Chriſtum für einen ſehr weiſen Menſchen hielt, an dieſelbe Meinung an.

So hatten ſich dieſe mit ihrem Verſtande abgekauft; Andere verſuchten es alſo, daß ſie mit Aufhebung des Perſonenunterſchiedes ſagten, Gott ſchlechthin ſei in Chriſto erſchienen und Menſch geworden. Auf dieſer Seite waren Praxeas, Noetus, Beryllus und Sabellius. Näher verwandt mit dieſen, als man oft anzunehmen geneigt iſt, ſind jene, welche in Chriſto eine vorübergehende Einſenkung der Gottheit in einen Menſchen annahmen, die ſchon von Juſtin beſtritten wurden.

Die zuerſt angeführte ebioniſirende Claſſe hat geradezu ein Urchriſtenthum ſich erdichtet; denn Alles, was bisher angeführt wurde, von Clemens von Rom und Ignatius an, iſt dagegen. Die zweite Claſſe gibt aber ein ſehr wichtiges hiſtoriſches Zeugniß für die Kirchenlehre. Sie fand den Glauben an eine Gottheit Chriſti und ſeine göttliche Verehrung in der Kirche vor, und dies von Anfang an; dies konnte ſie nicht in Abrede ſtellen, und das chriſtliche Intereſſe ließ es auch bei ihnen nicht zu. Nur glaubten ſie die Lehre der Kirche anders erklären zu müſſen, als man ſie verſtand; die Einen identificirten den Sohn gänzlich mit dem Vater, und die Andern glaubten, Gott möge er ja immer auch genannt worden ſein, und genannt werden können, wenn auch nur eine vorübergehende Ausſtrahlung einer göttlichen Kraft in ihm gewirkt habe. So zeugen dieſe ſelbſt durch ihre Abweichung von der Kirchenlehre für dieſelbe. Der Sabellianismus iſt Hyperkatholicismus, in mehr als einer Beziehung, wie wir weiter unten ſehen werden. Daß er möglich wurde, ſetzt das Daſein der katholiſchen Lehre voraus. Daß aber die Kirche ſtets einen Perſonenunterſchied behauptet habe, zeigt alles bisher Geſagte, und die Ausſchließung derer von der Kirchengemeinſchaft, die ihn läugneten, oder die Nothwendigkeit wenigſtens ihn anzunehmen, wenn ſie in der Gemeinſchaft bleiben wollten, zeigt, daß tief im chriſtlichen Gemüthe und in der Kirchenlehre derſelbe vorhanden war. Zwar hat man behauptet, daß Juſtin diejenigen, die in Chriſto nur eine göttliche Kraft anerkannten, nicht als zur Kirche nicht gehörend betrachtet habe. Allein ein Beweis hiefür wurde nicht geliefert. Juſtin widerlegt vielmehr dieſe Anſicht eben ſo, wie jene, daß Chriſtus ein bloßer Menſch geweſen ſei. Wie man nicht annehmen kann, daß die letztere Anſicht in der Kirche geduldet worden ſei, eben ſo wenig kann es von der erſtern ausgeſagt werden. Juſtin bezeichnet beide Anſichten als Irrthum, obſchon er von keiner ausdrücklich ſagt, daß ſie von der Kirche ausſchließe. Man müßte denn annehmen, beide Meinungen ſeien in der Kirche geduldet worden, was aber nicht nur aller Geſchichte widerſpräche, ſondern dem Juſtin ſelbſt, der ſich mehr als einmal einer durchgängigen Uebereinſtimmung im Glauben

in der Kirche rühmt. Juſtin, als Apologet, handelt als Repräſentant des Ganzen, ſeine Widerlegungen ſind darum Widerlegungen der der Kirchenlehre entgegenſtehenden Anſichten; die τ'αὐτα μοι δοξαντες, die in der katholiſchen Kirche, die Uebereinſtimmenden dial. c. Tryph. c. XLVIII. ſind alſo der Gegenſatz der ἑτεροδοξουντες, der auſſerhalb derſelben ſich befindenden, der Andersdenkenden (ein Ausdruck, der ſich ſchon bei Ignatius findet ad Smyrn. c. VI.). Wie er demnach in dieſer Stelle, in der er jene widerlegt, die Chriſtum für einen bloßen Menſchen hielten, die ganze katholiſche Kirche in ſeinem Glauben repräſentirt, ſo auch c. CXXVIII., wo er jene widerlegt, die in Chriſto blos eine göttliche Kraft annahmen, die ſie den Logos oder wohl auch Gott nannten. Merkwürdig aber iſt, daß die angeführten alten Häretiker behauptet haben, in Rom ſei Chriſtus bis auf Zephyrinus nicht für Gott gehalten worden; in den neuern Zeiten behaupten Viele, Victor, der vor Zephyrin lebte, habe ihn mit Praxeas für den Vater gehalten, d. h. für die Gottheit ſchlechthin!

Wie aus der Anſicht derer, die glaubten, daß in Chriſto entweder die Gottheit ſchlechthin, oder eine göttliche Kraft, wegen welcher Chriſtus Gott oder der Logos Gottes genannt werden möge, unläugbar der urſprüngliche Glaube der Kirche an die Gottheit Chriſti ſich beſtätigt, eben ſo auch wird er bekräftigt durch die Syſteme der Gnoſtiker. Die meiſten Gnoſtiker hielten Chriſtum nicht für Gott geradehin, aber für ein höheres Weſen, als den niedern Weltſchöpfer; er iſt ihnen ein Aeon, der nächſte oder einer der nächſten Ausflüſſe aus dem höchſten Gott; nach Valentin höchſt wahrſcheinlich ein unperſönliches Weſen. Dieſe Gnoſtiker, häufig ſehr gemüthliche, tief fühlende Menſchen, würden gewiß Chriſtum als wahren Gott anerkannt haben, wäre ihnen nicht die verkehrte Vorſtellung eingewurzelt geweſen, daß der höchſte Gott die Welt nicht könne geſchaffen haben, wegen des in derſelben vorhandenen Böſen; auch wurden ſie dadurch verhindert, daß ſie annahmen, er könnte aus ſeinen unergründlichen Tiefen nicht heraustreten. Aber aus der hohen Vorſtellung, die ſie von dem Erlöſer hatten, erſieht man, welcher Glaube in der Kirche vorhanden, nur konnten ſie ihn nicht mit ihren Vorurtheilen ver-

einigen, und verfielen deßwegen in unzählige Spiele der Phantaſie. Die Kirche hielt immer nach dem Evangelium Johannis und der Lehre Pauli den Weltſchöpfer für den Welterlöſer: der die Menſchen ſchuf, mußte ſich auch der Menſchen, der gefallenen, annehmen. Die Gnoſtiker ſuchten aber auf der einen Seite den Erlöſer höher zu ſtellen, als die katholiſche Kirche, indem ſie ihn über den Weltſchöpfer hinaufſetzten, auf der andern Seite aber erniedrigten ſie ihn jedoch wieder, indem ſie ihn nicht als den wahrhaften Sohn des höchſten Gottes anerkannten. Jedermann, ſo ſcheint es, muß in dieſer Stellung der Gnoſtiker erkennen, worin die Lehre der älteſten Kirche beſtanden habe. Hätten die Gnoſtiker die Weltſchöpfung von Gott abgeleitet und geglaubt, Gott könne ſich mit der Welt verbinden, was konnten ſie ihrem ganzen Charakter nach anders in Chriſto finden, als Gott? Wollte man aber einwenden, daß doch aus den Meinungen der Gnoſtiker das hervorgehe, daß die alte Kirche keinen beſtimmten Glauben in Betreff des Göttlichen in Chriſto gehabt habe, ſo glaube ich, daß man wohl entgegnen könne: ſo wenig man aus der Meinung der Gnoſtiker, die niedere Welt ſei von einem niedrigeren Weſen geſchaffen worden, folgern könne, daß deßwegen auch in der katholiſchen Kirche eine Verſchiedenheit von Anſichten hierüber ſtatt gefunden habe, eben ſo wenig ſei man befugt, aus ihrer Meinung von Chriſtus auf eine Verſchiedenheit von Anſichten über ſeine höhere Natur in der kathol. Kirche zu ſchließen.

Das Geſagte wird noch einleuchtender, wenn wir erwägen, daß es ſogar Gnoſtiker gegeben habe, die glaubten, daß in Chriſto Gott ſchlechthin erſchienen ſei. Neander vermuthet es blos von Marcion, allein es iſt wohl ganz gewiß. Denn der Sohn Gottes, der Weltſchöpfer und ewige Offenbarer des Vater nach auſſen, wie die älteſten Kirchenväter Chriſtum darſtellen, konnte von Marcion nicht in dieſer Eigenſchaft anerkannt werden, weil er ja die Welt und alle Offenbarungen vor Chriſtus nicht als Offenbarungen des wahren Gottes annahm; ſomit konnte er auch jenes innere Verhältniß in der Gottheit nicht annehmen, unter deſſen Vorausſetzung allein von Gott als Weltſchöpfer und Offenbarer geſprochen werden konnte. — Sonach leuchtet auch wieder aus den

gnoſtiſchen Syſtemen der Glaube der Urkirche hervor. Ich ſage der Urkirche, denn Baſilides lebte ſchon gegen das Jahr 125, und nur etwas ſpäter Marcion und Valentin.

Nach dieſer Erörterung mögen nun die Zeugniſſe der vorzüglicheren Schriftſteller des dritten Jahrhunderts folgen, und zuerſt Tertullian, der es mit einigen Claſſen, der eben berührten Häretiker aufnahm: nämlich mit den Gnoſtikern und denen, die in Chriſto die Gottheit ſchlechthin, in welcher ſie keinen Perſonenunterſchied annahmen, glaubten. Mit Praxeas nahm er es auf. Dieſer kam aus Kleinaſien nach Rom unter dem Papſte Victor. (J. 192.) Er verbreitete wohl in Rom ſchon ſeinen Irrthum, wurde aber veranlaßt, denſelben aufzugeben; „der Lehrer hatte ſich gebeſſert und für den alten Glauben Bürgſchaft geleiſtet, die Handſchrift liegt noch bei den Pſychikern, bei welchen damals die Sache verhandelt wurde, ſofort beruht ſie auf ſich", ſagt Tertullian[31]). Allein bald wurde ſein Irrthum von neuem verbreitet, und Tertullian meint, Praxeas habe nur aus Verſtellung ſeine Lehre zurückgenommen[32]).

Die Lehre des Praxeas drückt Tertullian alſo aus: „der Vater ſelbſt habe ſich in die Jungfrau herabgelaſſen, er ſelbſt ſei aus ihr geboren worden, habe gelitten, er ſelbſt endlich ſei Jeſus Chriſtus." adv. Prax. c. I. Alle Gründe, die Praxeas für ſeine Irrlehre angibt, beweiſen, daß ihn Tertullian recht aufgefaßt habe; auch iſt ſich Tertullian in der ganzen Beweisführung gegen ihn ſtets gleich. Die Gründe des Praxeas aber waren folgende. Es läßt ſich die Einheit Gottes nicht feſthalten, wenn man den Sohn für eine von dem Vater verſchiedene Perſon hält c. II., wer anders glaubt, predigt zwei und drei (Götter). Wir halten die Monarchie feſt c. III.[33]). Im alten Teſtamente iſt auch ſtets

---

[31]) Denique caverat pristinum Doctor emendatione sua; et manet chirographum apud Psychicos, apud quos tunc gesta res est. Exinde silentium adv. Prax. c. I. Tertullian nennt die Katholiken Pſychiker, weil er damals ſchon dem montaniſtiſchen Schisma beigetreten war.

[32]) Ita aliquando per hypocrisin latitavit, et nunc denuo erupit l. l.

[33]) Itaque duos et tres jactitant a nobis praedicari — Monarchiam, inquiunt, tenemus.

nur von Einem die Rede, und ausdrücklich heißt es: „außer mir iſt kein Gott" c. XVI. Auch: „ich allein habe die Himmel ausgebreitet" c. XIX. In der Apokalypſe heißt es: „ich bin der Herr, der Allmächtige, der iſt, der war, der kommen wird." Auf jeden Fall könne das „der Allmächtige" nur auf den Vater bezogen werden. (Alſo ſchloß wohl Praxeas weiter, iſt er es, der kommen wird, d. h. er iſt Chriſtus.) c. XVI. Ferner ſagte Chriſtus ſelbſt: „ich und der Vater ſind Eins." „Wer mich ſieht, ſieht den Vater." Wenn demnach der Vater auch Sohn heiße, ſo ſei es ſo zu nehmen, daß er ſich ſelbſt zum Sohne gemacht habe. Und wer könne wohl zweifeln, ob das Gott möglich ſei? Gott ſei alles möglich c. X. Der Sohn ſei aber nur der Menſch Jeſus, Chriſtus ſei der Vater; in dieſer Beziehung würden Beide von einander unterſchieden. So Praxeas.

Er ſcheint demnach gemeint zu haben, daß Chriſtus als Menſch, der Sohn Gottes ſei; weil ſich aber die Gottheit mit dieſem Sohne Gottes vereinigte, eine Perſon war, ſo könne der Name des Sohnes auch auf die Gottheit in Chriſto, auf den Vater übergetragen werden.

Dieſe Gründe nun beſtreitet Tertullian zuerſt durch die Berufung auf die Tradition, die die perſönliche Verſchiedenheit des Vaters und Sohnes (in kirchlichem Sinne) ſtets behauptet habe. Praxeas ſei erſt von geſtern her (hesternus Praxeas.) c. II. Wenn Praxeas ſagte, die Einheit Gottes könne nur durch ſeine Lehre bewahrt werden, ſo entgegnet Tertullian: „Gleich als wäre nicht auch auf dieſe Weiſe Einer Alles, wenn aus Einem Alles iſt, durch die Einheit des Weſens (substantiae) nämlich. So wird zugleich das Geheimniß der Oekonomie bewahrt, welche die Einheit als eine Dreiheit auffaßt, indem ſie drei annimmt, den Vater, Sohn und Geiſt. Drei, die nicht dem Sein, ſondern der Ordnung, nicht dem Weſen, ſondern der Perſon, nicht der Macht, ſondern der Eigenthümlichkeit nach verſchieden ſind, aber ein Weſen, ein Sein und eine Macht haben, weil ein Gott iſt, aus welchem jene Ordnungen, Perſonen und Eigenthümlichkeiten unter dem Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes ab-

ſtammen. Wie eine Zahl ohne Trennung möglich ſei, wird die folgende Unterſuchung zeigen[34]). Die Zahl und die Verhältniſſe in der Trinität halten ſie für eine Auflöſung der Einheit; da die Einheit, die aus ſich ſelbſt eine Dreiheit ableitet, durch dieſe nicht geſtört, ſondern unterſtützt wird[35]). Sie geben ſich für die Verehrer Eines Gottes aus, als könnte nicht auch eine unvernünftig behauptete Einheit eine Häreſie (Irrthum) und eine vernünftig gedachte Dreiheit, Wahrheit ſein. Aufgelöst wird die Einheit, wenn eine Macht, die für ſich beſtehet und ein eigenes Sein hat, angenommen, und dadurch eine feindliche Macht eingeführt, und ein anderer Gott gegen den Schöpfer geglaubt wird. c. III. Da ich aber den Sohn nicht anderswoher, ſondern aus der Subſtanz des Vaters ableite, der nichts thut ohne des Vaters Willen, der alle Gewalt vom Vater erhalten hat, wie kann ich ſo durch meinen Glauben die Monarchie zerſtören, die ich als vom Vater dem Sohne übergeben im Sohne aufrecht halte? Daſſelbe ſoll von der dritten Ordnung geſagt ſein, weil ich glaube, daß der heilige Geiſt vom Vater durch den Sohn ſei." c. IV.

Nachdem nun Tertullian die früher ſchon beſprochene Geneſis des Sohnes aus dem Vater entwickelt hatte, um zu zeigen, daß, indem der Sohn aus dem Vater ſei, und das väterliche Weſen in ſich habe, keine Mehrheit von Göttern eingeführt werde, fährt er fort: „das Wort iſt alſo immer im Vater, wie er ſelbſt ſagt „„ich bin im Vater."" Wir behaupten alſo, der Sohn ſei vom Vater ausgegangen, nicht getrennt. Denn er brachte das Wort hervor, wie auch der Paraklet lehrt, wie die Wurzel den

---

34) Adv. Prax. c. II. Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae sc. unitatem, et nihilominus custodiatur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et spiritum sanctum. Tres autem non statu sed gradu; nec substantia sed forma, nec potestate aed specie, unius autem substantiae et potestatis et unius status, quia unus Deus, ex quo gradus isti, et formae et species in nomine P. et f. et sp. S. deputantur.

35) L. i. numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis, quando unitas a semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur.

Stamm, wie die Quelle den Fluß, wie die Sonne den Strahl, aber der Stamm wird nicht von der Wurzel, der Fluß nicht von der Quelle, der Strahl nicht von der Sonne getrennt, wie auch das Wort nicht von Gott. Nach dieſem Bilde bekenne ich, daß ich Zwei annehme. Denn auch die Wurzel und der Stamm ſind zwei Dinge, aber verbunden. Wo aber ein Zweiter iſt, da ſind Zwei. Wo ein Dritter, Drei. Denn der Dritte iſt der heilige Geiſt." c. VIII. Die perſönliche Verſchiedenheit beweiſet Tertullian alſo: „der Sohn ſelbſt ſagt: „der Vater iſt größer als ich." Denn es heißt im Pſalm: „„ein wenig unter die Engel."" Der Vater iſt alſo ein Anderer als der Sohn, indem er größer iſt; ein Anderer iſt es, der zeugt, ein Anderer, der gezeugt wird, ein Anderer ſchickt, ein Anderer wird geſchickt. (Man ſieht, daß er das: der Vater iſt größer als ich, blos auf die Menſchwerdung bezieht, wie die angeführte Stelle aus dem Pſalm zeigt. Vergleiche c. XVI., wo noch deutlicher derſelbe Vers auf die Menſchwerdung angewendet wird. Er will alſo nur zeigen, daß wenn der Sohn ſage, der Vater ſei größer als er, der Vater das nicht könne geſagt haben, da er ja geſagt haben würde, er übertreffe an Größe ſich ſelbſt.)

Ein vorzügliches Gewicht legt Tertullian auf die Benennung Vater und Sohn. „Der äuſſern Benennung müſſe ein inneres Verhältniß entſprechen, ſagt er: denn das Wort deute die Sache an: beſonders bei Gott, bei dem nur ſei Ja, Ja; Nein, Nein. Damit alſo der Vater, Vater ſei, müſſe er einen Sohn haben, und damit der Sohn, Sohn ſei, einen Vater. Es ſei dies eine Ordnung, die von Gott ſelbſt komme, die er darum auch bewahre. (Er will ſagen, nach allgemeinen Geſetzen denke ſich der menſchliche Geiſt, wenn von einem Sohne die Rede ſei, wirklich einen Sohn; und dieſe Nothwendigkeit des menſchlichen Denkens habe Gott ſelbſt gegründet; wenn darum von einem Sohne Gottes in der heiligen Schrift, in der Gott ſelbſt ſpreche, die Rede ſei, ſo bewahre er wohl auch ein Geſetz, das er gegeben. Der Vater ſei ſich alſo nicht ſelbſt Sohn, und der Sohn Vater). Sehr verſchieden ſei aber: einen Sohn haben, und ſein eigner Sohn ſein. Damit Jemand ein Gatte ſei, müſſe er eine Frau haben,

nicht ſelbſt ſeine Frau ſein. So auch, damit Jemand Vater ſei, müſſe er einen Sohn haben, nicht es ſein." Es fragt ſich aber, wie Tertullian auf dieſe Weiſe gegen Prareas argumentiren konnte, da ja dieſer eigentlich nur die Menſchheit Chriſti den Sohn nannte. Offenbar meinte Tertullian, der Erlöſer werde von dem Höhern in ihm benannt, die Menſchheit Chriſti werde Sohn genannt, weil das Göttliche in ihm der Sohn Gottes ſei, und nicht umgekehrt könne das Göttliche in ihm den Namen vom Menſchlichen erhalten. Sei demnach das Göttliche in Chriſto das Namengebende, ſo könne es nach den Gründen, die er angibt, nicht der Vater ſelbſt ſein.

Mit der allgemeinen Sentenz, fährt er fort, Gott iſt Alles möglich, ſei nichts ausgerichtet; angewendet könne ſie nur werden, wenn von irgend einer Sache ſchon durch andere Gründe nachgewieſen wäre, daß ihr Wirklichkeit zukomme, aber die Wirklichkeit ſelbſt könne man nicht durch die Möglichkeit begründen, man könnte ſo alle Einfälle rechtfertigen wollen. Beweiſen müſſe alſo Prareas, daß der Vater geſprochen habe: „ich bin mein Sohn, ich habe mich heute gezeugt." Er ſetzt hinzu: „Warum ſprach Gott nicht ſo? Was fürchtete er? Nichts als die Lüge. Indem ich alſo glaube, daß Gott wahrhaftig ſei, ſo glaube ich auch, daß das innere Verhältniß und der Name ſich entſprechen." c. X. und XI. Ein weiterer Grund Tertullians iſt, daß der Sohn ſtets den Vater geoffenbart habe, daß der Vater ſeiner Natur nach nicht erſcheinen könne. Wenn es aber im alten Bund heiße: „auſſer mir iſt kein Gott", „ich allein habe die Himmel ausgebreitet," ſo ſei eben der Sohn nebſt dem Vater darunter verſtanden. Denn vom Sohne heiße es ja auch: durch ihn ſei Alles gemacht worden. Es würden aber keine zwei Götter und zwei Herren dadurch eingeführt, wenn gleich auch der Sohn Gott und Herr genannt würde, auch wenn von ihm allein die Rede ſei (ſo daß man meinen könnte, da der Vater und der Sohn, auch wenn von ihnen allein die Rede ſei, Gott genannt würden, zwei Götter gemeint ſeien), denn Zwei glaube man nur in ſo fern, als man an Vater und Sohn glaube, dieſe Beide ſeien aber Eins und unzertrennlich; Eins dem Sein und nur verſchieden der Oekonomie

nach[36]). Die Stelle in der Apokalypſe: „ich bin der Herr der Allmächtige, der iſt, der war, der kommen wird" ſei von dem Sohn zu verſtehen, und das „Allmächtig" dürfe nicht hindern, denn der Sohn des Allmächtigen ſei auch Allmächtig. Cum et filius omnipotentis tam omnipotens sit, quam Deus Dei filius. c. XIII. XVIII. XIX.

Vergebens berufen ſie ſich, fährt er fort, auf die Stelle: „ich und der Vater ſind Eins." Man müſſe, ſagt er, das ganze Johanneiſche Evangelium betrachten, ob in demſelben Vater und Sohn ſchlechthin identificirt würden. Schon im Anfange deſſelben

---

[36]) Schleiermacher, theologiſche Zeitſchrift Heft III. 317. beruft ſich auf Tertullian adv. Prax. 17. mit dem Vorwurfe: „Oder wenn es ſo zart ſteht um die Gottheit des Sohnes, daß für ſich allein zwar Chriſtus kann Gott genannt werden, kommt er aber mit dem Vater zuſammen vor, dann nicht Gott, ſondern Herr, wie ſollte wohl eine Gleichheit zwiſchen beiden ſtatt finden?" Dieſer Vorwurf kann nur gemacht werden, wenn man die Stelle Tertullians mißverſtanden hat. Dieſer erklärt nämlich, wie nicht zwei oder drei Götter dadurch geglaubt würden, wenn gleich der Sohn und Geiſt Gott ſeien. Obſchon alle Drei und jeder für ſich Gott ſei, ſo ſei es doch nur ein Gott. Um aber nicht ſagen zu müſſen, wenn vom Vater und Sohn zugleich geſprochen werde: „die Götter oder Herren," ſo folge er dem Apoſtel, der in dieſem Falle den Vater Gott, den Sohn den Herrn nenne. Gott und Herr werden ſich nicht entgegengeſetzt, als ſei das eine mehr als das andere; ſondern die gleichen Prädicate will er nur unter beide austheilen, um nicht ſagen zu müſſen, Götter, Herren. Das iſt völlig dem Sinn des Tertullian fremd, daß vergleichungsweiſe dem Vater das Prädicat Gott, dem Sohne nur das Prädicat Herr gebühre, und daß deßwegen, um den Unterſchied beider zu zeigen, und ja dem Vater nichts zu vergeben, ſo geſagt werden müßte. Denn ſo meint es der Einwurf Schleiermachers, den vor ihm ſchon Andere auch gemacht haben. Duos tamen Deos et Duos dominos nunquam ex ore nostro proferimus, non quasi non et Pater Deus, et filius deus, et spiritus sanctus deus, et deus unusquisque. — Itaque deos omnino non dicam, nec dominos, sed apostolum sequar, ut si pariter nominandi fuerint Pater et filius, Deum Patrem appellem, et Jesum Christum dominum nominem. Solum autem Christum patero deum dicere, sicut idem apostolus. Dann bringt er ein Beiſpiel von der Sonne, und ſagt, ſie ſelbſt werde Sonne genannt, und ihre Ausſtrahlung. Obſchon man aber die letztere auch Sonne nenne, ſo wolle man deßwegen doch nicht zwei Sonnen einführen, und ſage deßwegen, wenn von Beiden die Rede ſei, die Sonne und ihr Strahl, und zeige ſo die Einheit und Verſchiedenheit zugleich.

werde der Vater und der Sohn unterſchieden. Anders dürfe es doch nicht genommen werden, als die Worte lauten: dann aber ſei ein Anderer im Anfang geweſen, und ein Anderer ſei es, bei dem er geweſen: „ein Anderer iſt Gott, ein Anderer der Logos, obſchon der Logos auch Gott iſt; aber in ſofern er Sohn iſt, nicht in ſofern er der Vater ſein ſoll, ein Anderer iſt der, von welchem, ein Anderer, durch welchen Alles gemacht iſt.“

Es heiße: „So ſehr hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn dahingab.“ „Der Vater wirkt bis jetz, und ich wirke.“ Wie dort beide unterſchieden ſeien, ein Anderer, der dahin gegeben und in die Welt geſchickt werde, ein Anderer aber ſchicke, ſo ſei hier ausdrücklich geſagt: der „Vater“ und „ich.“ c. XX. und XXI. An den Worten bemerkt er ſofort: „ich und der Vater ſind Eins,“ halten ſie ſich feſt. Aber ſie ſehen nicht, daß es heißt: ich und der Vater, wodurch alſo ſchon Zwei bezeichnet werden; ferner „wir ſind“ (sumus) was doch wieder nicht eine Perſon anzeigt; und endlich „Eins“, nicht „Einer.“ C. XXII. „Der Sohn betet zum Vater, ſagt Tertullian, bei der Erweckung des Lazarus, bei ſeinem Leiden. Der Sohn bittet auf der Erde, der Vater verſpricht vom Himmel. Warum machſt du den Vater und den Sohn zum Lügner, wenn entweder der Vater vom Himmel zum Sohn ſprach, da er doch ſelbſt der Vater im Himmel war? Was ſoll das ſein, daß der Sohn daſſelbe von ſich erbittet, denn das würde der Fall ſein, wenn er den Vater bittet, da er doch ſelbſt der Vater war? Oder daß der Vater ſich ſelbſt etwas verſpricht, da der Sohn ja der Vater war?“ C. XXII. Daraus erſieht man, ſagt er weiter, was es heißt: „wer mich ſieht, ſieht den Vater;“ es iſt ganz gleichbedeutend mit dem: „ich und der Vater ſind Eins.“ Der Sohn ſagt nämlich alſo, weil er der Weg iſt, weil Niemand zum Vater kömmt, als durch ihn und Niemand zu ihm, es ſei denn der Vater ziehe ihn: weil ihm der Vater Alles übergeben hat, und weil, wie der Vater, ſo auch der Sohn belebet, und wer den Sohn kennet, auch den Vater kennet. Zu der Stelle: „wer mich ſieht, ſieht den Vater“, ſetzte Chriſtus hinzu: „ihr glaubet nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir iſt.“ Nach euch müßte er ſagen: ihr glaubet

nicht, daß ich der Vater bin. Das ganze Evangelium ſchließt: das iſt geſchrieben, daß ihr glaubet, Jeſus Chriſtus ſei der Sohn Gottes. Nicht: er ſei der Vater. C. XXIV. XXV. Endlich iſt in der Taufformel die Verſchiedenheit angezeigt; daher die dreifache Untertauchung. C. XXVI.

Da aber Prareas zwiſchen Sohn Gottes und Vater den Unterſchied gemacht hatte, daß Sohn Gottes blos den Menſchen bedeute, die in ihm wohnende Gottheit aber der Vater ſei, der jedoch aus dem oben angegebenen Grunde Sohn genannt werde, ſo verbreitet er ſich ſofort hierüber und widerlegt den Grund, den Praxeas für ſeine Meinung anführte: „was aus ihr geboren wird, wird der Sohn Gottes genannt werden," damit, daß er ſagt, es heiße auch: „was aus ihr geboren werden wird, iſt Immanuel, d. h. Gott mit uns." Dieſer Theil der Schrift iſt der dürftigſte. Zum Schluß berührt er die Gehaltloſigkeit der Unterſcheidung zwiſchen Chriſtus und Jeſus, die Praxeas gemacht hatte.

Wie Tertullian gegen die Gnoſtiker die wahre Gottheit Chriſti entwickelt, kann ich meines Zweckes willen, den ich verfolge, nicht mehr darſtellen. Das aber erſehen wir, daß 1) Tertullian ſagt, Vater, Sohn und Geiſt ſeien eine Subſtanz; ſie ſind mithin nach ihm dem Weſen nach gleich, eines Weſens. 2) Sie haben dieſelbe Macht, und den Sohn nennt er darum auch allmächtig, wie den Vater. 3) Der Sohn iſt ewig; und Alles das gilt auch von dem heiligen Geiſt, den er ausdrücklich Gott nennt, indem er in einer ſchon angeführten Stelle ſagt: et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque. 4) Sie ſind ungeachtet der Einheit des Weſens, dennoch der Perſon nach verſchieden.

Es iſt nicht zu verkennen, daß ſich durch den Kampf, in welchen die Vertheidiger der urſprünglichen chriſtlichen Lehre verwickelt wurden, eine weit größere Gewandtheit, dieſelbe zu vertheidigen, und eine weit größere Klarheit der Begriffe entwickelte. Was Juſtin Licht vom Licht nennt, nennt Tertullian Einheit des Weſens. Und um wieviel richtiger löſ't er den Entwurf des Praxeas, der aus dem alten Teſtamente hergenommen wurde: „es

iſt kein Gott außer mir" als Juſtin, dem Trypho auf ſeine Behauptung, der Sohn ſei wirklich Gott, Aehnliches entgegenhielt. Trypho hatte geſagt, es heiße: „ich werde keinem Andern meine Herrlichkeit geben." Juſtin führt nun Stellen an, um zu zeigen, daß Gott doch Chriſto ſeine Herrlichkeit gegeben habe! und ſchließt: „ihr ſehet Freunde, daß ſich Gott ſelbſt erklärt, er werde dem, den er zum Lichte der Völker beſtimmt hat, und (nur) keinem Andern ſeine Herrlichkeit geben, daß alſo Gott keineswegs für ſich allein den Ruhm behalte." dialog. c. Tryph. c. 65. Aus dieſer Stelle konnte Manches, ganz gegen die Abſicht Juſtins, erſchloſſen werden. Dagegen ſagt Tertullian, unter Gott habe man ſich zugleich den Sohn mit dem Vater zu denken; weil beide eine und dieſelbe Gottheit ſeien.

Allein demungeachtet finden ſich auch in Tertullian noch bedeutende Unklarheiten; ſeine Begriffe waren noch nicht durchgängig abgerundet, und ſeine Ausdrücke nicht immer unter ſich übereinſtimmend. So läugnete er, um ſich gegen Prareas zu behaupten, wie Juſtin, um einen feſten Fuß für die Gottheit Chriſti gegen Tryphon zu gewinnen, daß der Vater nicht erſcheinen könne; wohl aber könne es der Sohn, pro modulo derivationis. Und doch behauptete er ſonſt, der Sohn ſei allmächtig, wie der Vater, weil er Gott aus Gott ſei: eine Behauptung, die die andere geradezu aufhebt. Und was den genannten Ausdruck noch auffallender macht, er ſagt, wegen der unzertrennlichen Einheit beider, ſei der Vater im Sohn auch erſchienen (c. XIV.). Was ſollte alſo das pro modulo derivationis? — Allerdings ſagt er c. XVI. in Bezug auf die altteſtamentlichen Theophanien, die er dem Sohne Gottes beilegt: wenn ſie nicht geſchrieben ſtünden, ſo wären ſie auch vom Sohne nicht anzunehmen, (weil er zu mächtig und herrlich ſei.). Aber er ſetzt doch bei: „vom Vater dürften ſie aber vielleicht nicht einmal zu glauben ſein, wenn ſie auch von ihm geſchrieben ſtünden." Das ſind Widerſprüche, in welche Tertullian verfallen iſt, um ja dem Prareas recht feſt entgegen zu ſtehen. Andere Ausdrücke, die man anführte, um zu zeigen, daß Tertullian den Sohn für geringer als den Vater gehalten habe, ſind nur aus Mangel der Berückſichtigung des Zuſammenhangs ſo gedeutet worden. So habe

ich das ſchon von der Stelle, in welcher Tertullian die Worte Chriſti anführt: „der Vater iſt größer als ich“ bemerkt. Die Stellen, worin er den Vater mit der Sonne, den Sohn mit dem Strahl vergleicht, beſagen blos, daß beide Eins ſeien und doch verſchieden. Denn wollte man das Wort „Strahl“ drücken, und daraus ableiten, in der Größe liege der Vergleichungspunct, ſo könnte man auch ſagen, Tertullian behaupte, der Sohn ſei größer als der Vater, weil er dieſen mit der Wurzel, jenen mit dem Stamme vergleicht, dieſen mit der Quelle, jenen mit dem Fluſſe.

Tertullian wurde im Kampfe mit den Gnoſtikern zu den tiefſten und ſchönſten Gedanken über die Menſchwerdung des Sohnes Gottes geführt [37]). Den allgemeinen Zweck derſelben ſetzt er in die Befreiung der Sünder, und in die Mittheilung eines göttlichen Sinnes und Wandels: „Gott lebte unter den Menſchen, damit der Menſch wie Gott zu leben lernen möge; Gott ſtellte ſich dem Menſchen gleich, damit der Menſch Gott gleich würde; Gott wurde klein erfunden, damit der Menſch recht groß werden möge [38]).“ Endlich in die Zurückführung aller Dinge zum Anfang, damit wie von Chriſtus Alles ausgegangen, ſo in ihm und durch ihn Alles ſich ende [39]). Die Mittel, durch welche Chriſtus Alles dies bewerkſtelligte, ſind nicht einſeitig aufgefaßt; ſein geſammtes Wirken und Leiden führte dahin: de orat. c. V. de Monogam. c. III. adv. Marc. l. III. c. 8. Uebrigens hat Tertullian klar die menſchliche Seele von dem menſchlichen Leibe in Chriſto unterſchieden, und mit Beſtimmtheit behauptet, daß er eine vernünftige Seele gehabt habe.

Bei Clemens von Alexandrien iſt es vorzüglich der tief durch die Sünde mit der menſchlichen Natur verſtrickte Irrthum, von welchem ſich der Menſch nicht loswinden konnte, der ihn zum Er-

---

[37]) Die einzelnen Stellen ſind geſammelt von Petavius, von Lumper, hist. theol. vol. VI. p. 333. sq. Neander Tertull. p. 364.

[38]) Adv. Marc. l. II. c. 27. cf. *Petav.* de incarnat. l. II. c. 11.

[39]) De Monogam. c. V. Deum proposuisse in semetipso ad dispensationem adimpletionis temporum, ad caput, i. e. ad initium reciprocare universa in Christo, — et adeo in Christo omnia revocantur ad initium. Irenäus drückt das ſchon mit ἀνακεφαλαιωσασθαι aus. Ueber dieſes Wort und ſeinen Sinn vergleiche *Petav.* de incarnat. l. II. c. 7.

löſer führte; von dieſem Geſichtspuncte aus ſucht er auch vorzüglich die Gottheit des Erlöſers zu begreifen. Daher: „die durch das böſe Leben verurſachte dicke Unwiſſenheit hat er durch ſein göttliches Wort entfernt, und das wiedergegeben, was das Beſte und Vorzüglichſte iſt, Selbſt- und Gottes-Kenntniß. Er iſt es, der in Wahrheit zeigt, wie wir uns ſelbſt kennen müſſen, der den Allvater offenbart, wem er will, und wie es die menſchliche Natur zu faſſen vermag. Denn Niemand kennt den Sohn, als der Vater, und Niemand den Vater, als der Sohn und wem es der Sohn offenbart.“ Strom. l. I. §. 28. Weil die Unwiſſenheit im böſen Herzen wurzelte, mußte der Lehrer, der Herzenskundige, der Sündenloſe und der ſein, über welchen überhaupt die Sünde nichts vermag (ἀναμαρτησια). „Als Solche, deren Leben von einer tiefen Finſterniß gefeſſelt war, bedürfen wir eines Wegführers, der nicht anſtößt, und zuverläſſig iſt — der ſcharf ſieht und die Herzen durchſchaut.“ Paedag. l. I. c. 3. Er iſt der ewige Lehrer, bei dem Alles lernt, und der darum vollkommen iſt: „Wenn ein Lehrer im Himmel iſt, wie die Schrift ſagt, ſo ſind nothwendig Alle auf der Erde Schüler — denn alſo verhält ſich die Sache: die Vollkommenheit iſt die Eigenſchaft des Herrn, der immer lehrt; anzuerkennen aber, daß wir Knaben und Unmündige ſind, kommt uns zu, die wir ſtets lernen.“ Da er der ewige Lehrer des Menſchengeſchlechts iſt, ſo iſt alle Wahrheit, wo ſie ſich findet, ſein Geſchenk, aber ſie war ſtets mit Endlichem und Irrigem, der Zugabe der Menſchen gemiſcht; aber endlich erſchien die Wahrheit ſelbſt, die Wahrheit an ſich, der Sohn Gottes. „Anders ſpricht einer über die Wahrheit, anders erklärt ſich die Wahrheit ſelbſt; ein anderes iſt ein Schatten, ein anderes die Sache an ſich.“ Strom. l. I. c. 7. Von daher kömmt die Kraft der chriſtlichen Lehre: die griechiſche Wahrheit iſt von der unſrigen verſchieden, obgleich ſie denſelben Namen hat, durch die Fülle der Erkenntniß, durch ihre tüchtigere Ueberzeugungsfähigkeit, durch ihre göttliche Kraft und dergleichen. Denn wir ſind Gottgelehrte, unterrichtet in der wahrhaft heiligen Wiſſenſchaft vom Sohne Gottes. Daher bewegt ſie auf eine ſo verſchiedene Weiſe die Seelen.“ a. a. O. l. I. c. 20. Aber das äußere Wort bringt allein dieſe Früchte nicht hervor.

Clemens mußte weiter gehen, weil er auch die Urſache des Irrthums in der Sünde ſuchte. Daher konnte ihm ſelbſt Chriſtus, als ſittliches Vorbild, noch nicht genügen; als welches er ihn ſehr oft darſtellt, vorzüglich aber und in den erhabenſten Ausdrücken Paedag. l. II. c. 3. Chriſtus iſt außerdem ein unbegreifliches, ein unerklärliches Opfer geworden; durch ſeinen Tod am Kreuze hat er den Tod beſiegt. Strom. l. IV. n. 10. 13. Cohort. ad Gent. fol. 83. 84. 86. [40]). In wiefern er aber dem Tode Chriſti eine ſo große Kraft beilegte, hat er nicht beſtimmt erklärt: es blieb eben als Geheimniß in ſeinem Gemüthe tief verſchloſſen, und er fühlte nur die Wirkungen. Aber durch Chriſtum haben wir den heiligen Geiſt geſendet erhalten, durch den der Menſch gehoben wird, durch welchen ihm aufgeſchloſſen wird, was er, der ſinnliche, nicht faſſen kann, der ihn zur heiligen Geſinnung und damit zur Erkenntniß der Wahrheit führt. Strom. l. VI. n. 18. l. V. 13. Daher iſt unſere Stärke der Herr. Strom. IV. n. 7.

Alle Wohlthaten Chriſti faßt er darum in Folgendem zuſammen. „Da nun der Logos ſelbſt vom Himmel zu uns kam, ſo ſcheint es mir, wir müßten nicht in verkehrtem Eifer zu menſchlicher Weisheit gehen; nach Athen, in das übrige Griechenland, nach Jonien. Denn wenn unſer Lehrer der iſt, der Alles mit heiligen Kräften erfüllt, durch ſeine neue Schöpfung, Erlöſung, menſchenfreundlichen Sinn, durch ſeine Geſetzgebung, Prophetie und Lehre, ſo lehrt der Lehrer Alles, und Alles (wo Chriſtus gepredigt wird) iſt bereits Athen, und Hellas durch den Logos geworden (d. h. voll ächter Weisheit)" Protrept. fol. 51. Vorzüglich iſt eine Stelle in der Schrift von der Seligwerdung des Reichen merkwürdig. Der Erlöſer wird alſo redend eingeführt: „ich habe dich wiedergeboren, der du von der Welt zum Tode geboren warſt. Ich habe dich frei gemacht, geheilt, das Löſegeld für dich gegeben. Ich zeige dir das Antlitz des guten Vaters; nenne Keinen auf Erden deinen Vater. Die Todten ſollen ihre Todten begraben, du aber folge mir. Ich

[40]) Quis dives salv. c. 7. erklärt Clemens, was er darunter verſteht: „Tod iſt es, wenn man ihn nicht kennt; ſeine Erkenntniß aber, die Gemeinſchaft mit ihm, ſeine Liebe und die Verähnlichung mit ihm, iſt allein das Leben."

führe dich zum Genuſſe unausſprechlicher, ewig dauernder Güter, die kein Aug geſehen u. ſ. w. Ich bin dein Ernährer, gebe mich ſelbſt als dein Brod: Keiner, der davon koſtet, wird den Tod ſchmecken; täglich gebe ich mich zum Trank der Unſterblichkeit. Ich, der Lehrer himmliſcher Weisheit, habe für dich bis zum Tode gekämpft, deinen Tod getilgt, den du für deine Sünden und deinen Unglauben zu bezahlen ſchuldig warſt." c. 23.

Aus dieſer Auffaſſung der Erlöſung erhellet ſchon zum voraus, wie beſtimmt ſich Clemens für die wahre Gottheit Chriſti werde ausgeſprochen haben. Er iſt darum das Urlicht (το αρχετυπον φως), der wahrhafte (γνησιος) Sohn Gottes, der Weltſchöpfer (ὁ τα παντα δημιουργησας), der iſt in dem, der iſt (ὁ ἐν τῳ ὄντι ὢν), er iſt der lebendige Gott (πιστευσον θεῳ ζωντι), der Gott aller Menſchen (παντων ἀνθρωπων θεος). Daher gibt er ausdrücklich noch folgende Verbindung ſeines Erlöſungs-Geſchäftes mit ſeiner höhern Würde an: „der Logos, der von Anfang an das Leben als Weltſchöpfer gegeben hat, gewährte uns durch ſeine Erſcheinung als Lehrer heilig leben zu können, damit er nachher als Gott das ewige Leben ſchenke." Protrept. fol. 78. Er iſt gleich dem Vater (τῳ δεσποτῃ των ὁλων ἐξισωθεις) Protrept. fol. 86. In der Erlöſung Gott-Menſch (θεος ἐν ἀνθρωπου σχηματι) Paedag. l. I. c. 2. Er iſt immer, allenthalben, allwiſſend, unbegränzt; ihm iſt das Heer der Engel unterworfen, er iſt allmächtig, er iſt zeitlos, das anfangsloſe Princip (ἀρχη ἀναρχος), der heilige Gott (ὁ δε ἡμετερος παιδαγωγος ἁγιος θεος, Ἰησους), der Vollkommene aus dem Vollkommenen (τον λογον τελειον ἐκ τελειου φυοντα του πατρος) Strom. l. VII. n. 1. 2. Paedag. l. I. c. 6. 7.

Am Ende ſeiner Schrift „der Pädagog" fordert er auf, zu preiſen „den Einen, Vater und Sohn, den Sohn und Vater, den Sohn mit dem heiligen Geiſte, den, der durchaus Eins iſt, in welchem, und durch welchen Alles, deſſen Glieder wir Alle ſind, deſſen Ruhm die Ewigkeit iſt, den Allguten, den Allſchönen, den Allweiſen, den Allgerechten, dem die Herrlichkeit gebührt von nun bis in Ewigkeit." Alles das von Vater, Sohn und Geiſt zugleich. Vater, Sohn und heiliger Geiſt ſind daher Ein gleicher Gott. Vom Sohn und

Vater heißt es noch anderwärts insbesondere: „beide sind Eins, die Gottheit nämlich (ἐν γαρ ἀμφω, ὁ θεος) Paedag. l. I. c. 5.[41]).

Nach solchem Zeugnisse, das Clemens Christo gibt, erscheint es als eitle, durch und durch nichtige Kritelei, wenn man einzelne Stellen ausspäht, in welchen Clemens sich nicht schulgerecht ausgesprochen hat. Ich will sie nicht sammeln, da sie höchst unbedeutend sind, und schon viele Andere sich damit beschäftigt haben[42]). Wichtiger aber scheint es mir, die Ursache davon aufzusuchen, und wenn ich sie vielleicht, als ich von andern Kirchenvätern sprach, schon anzugeben Gelegenheit gehabt habe, so bietet sich doch hier eine ganz besondere dar. Philo sagte von der Gottheit, sie sei ganz prädicatlos, und nichts könne von ihr gesagt werden, als daß sie sei. Dieser platonisirende Mystieismus ging zu den Gnostikern über, und einer ihrer wesentlichsten, einflußreichsten Irrthümer war eben dieser. Aber auch die Kirchenväter konnten sich nicht ganz rein davon halten, und gegen ihren Willen floß er öfters in ihre Schriften. Bei Clemens finden wir ihn in folgender Gestalt. Er legt dem Logos als Weltschöpfer nothwendig die Prädicate allmächtig, allweise, zeitlos, unendlich bei. Aber alle diese Prädicate kommen ihm eben zu, in Beziehung auf diese Welt, die sein Werk ist, im Gegensatz zur gesammten Endlichkeit. Daher ist der Logos durch Prädicate bestimmbar. Aber diese Prädicate bezeichnen den höchsten Gott noch nicht, dessen Eigenthümlichkeit eben diese ist, daß Nichts von ihm prädicirt werden kann. Wäre Clemens nicht weiter gegangen, so hätte er in Christo blos den gnostischen Demiurgus erhalten. Da aber das christliche Herz einen Erlöser bedurfte, der noch weit mehr sein mußte, als jene Prädicate enthielten, die gesammte katholisch christliche Kirche aber den Weltschöpfer und Erlöser identificirte, so ist ihm Christus auch der heilige, der ἀναμαρτητος (Paedagog. l. I. c. 2.), der barmherzige. Allein auch das sind noch Prädicate; der also beschaffene Gott ist noch menschlich; der höchste Gott ist noch weit mehr nach Platons Schule, kurz er ist ganz un-

[41]) Daher sieht man, wie gehaltlos die Bemerkung des Fellus und Segaar zu quis dives salv. ad c. 42. ist, daß die daselbst vorkommende Doxologie eine Interpolation sei.

[42]) *Petavius* de trinit. l. I. c. 4. sehe man statt Aller.

menſchlich zu denken, dann erſt wird der menſchliche Geiſt befriedigt! Dieſer philoſophiſche Gott, wie ihn Tertullian nennt, miſchte ſich hie und da unwillkührlich in die Reden des Clemens ein, daher folgende Stelle, die gar keinen Sinn hat, und durch und durch ſich ſelbſt, nicht nur andern Stellen des Clemens widerſpricht: „die Natur des Sohnes iſt die vollkommenſte, die heiligſte, die herrlichſte, die allgebietende, allbeherrſchende, die gütigſte, die dem, der allein allmächtig iſt, am nächſten kömmt[43]." Wer kann ſich ſo ausdrücken mit klarem Bewußtſein? Die heiligſte, die vollkommenſte Natur, iſt dieſe nicht Gott geradezu, kommt ſie ihm nur nahe, iſt alſo nicht der Sohn, der dieſe Prädicate hat, dem Vater ganz gleich? Man ſieht, daß eine ſolche Rede nur möglich war, wenn jener Gott der Philoſophen ſeine dunkle Gewalt noch in etwas ausübte. Clemens ſtund mit der Fülle ſeines Lebens in der Kirche, er wußte, daß dieſe nur dann ſich begnügen, und ſich wahrhaft erlöſ't finden, ſich ſelbſt begreifen könne, wenn der Gläubige mit Gott ſchlechthin verknüpft ſei, darum drückte er in den oben angeführten Stellen ihren Glauben auch alſo aus, daß er ſagte, der Sohn Gottes, der Erlöſer, ſei gleich dem Vater, er ſei Eins mit ihm, er ſei vollkommen aus dem Vollkommenen; aber eben darum ſehen wir den Widerſpruch jener Stelle nur noch mehr ein. Wir ſehen ein, daß ſich ganz fremdartige Beſtandtheile in ſeine Darſtellung gemiſcht haben, unverträgliche Elemente, die er im innerſten Grunde ſeines chriſtlichen Lebens verabſchente; aber eben deßwegen ſehen wir auch, daß auch ihm eine völlig klare, nach allen Beziehungen ſich bewußte Auffaſſung des Verhältniſſes des Sohnes zum Vater noch nicht vergönnet war. So nun glaube ich obige Stelle erklären zu müſſen, keineswegs aber nehme ich, wie Petavius, an, daß Clemens den rechten Glauben nicht gehabt habe, ſondern leite ſie aus einem, wie geſagt, ihm ſelbſt unbewußten Einfluß fremder Philoſophie ab. Clemens nennt den Sohn den Vollkommenen; er

---

[43]) Strom. l. VII. c. 1. τελειοτατη, και ἁγιωτατη, και κυριωτατη, και ἡγεμονικωτατη και βασιλικωτατη και εὐεργετικωτατη ἡ υἱου φυσις, ἡ τῳ μονῳ παντοκρατορι προσεχεστατη. Dieſe Stelle hat ſchon Petavius urgirt, und neulich Schleiermacher, aber höchſt einſeitig.

hat ſich ſelbſt (quis dives salv.-n. 10.) das Urtheil geſprochen, wenn er ſagt: „wer iſt vollkommener, als der Vollkommene.“ Wenn er ſelbſt einen ſolchen Grundſatz unter ſeinen Begriffen hatte, ſo ſieht man, daß die berufene Stelle ſeinen Glauben nicht ausdrückte. Aber der Glaube der Kirche leuchtet herrlich ſelbſt durch die noch dunklen Parthien bei Clemens hindurch. Dies wird um ſo merkwürdiger, als Clemens ſelbſt ſagt, er habe ſeinen chriſtlichen Glauben von Männern erhalten, die in allen Theilen der Kirche zerſtreut lebten. Ein Egyptier, ein Syrier, ein Chriſt aus Paläſtina, ein Aſſyrier waren ſeine Lehrer. Die Blüthezeit des Clemens fällt aber ſchon ins Jahr 200; alſo die Zeit ſeines Unterrichtes gegen 180. Und die ſeiner Lehrer?

Wenn Photius ſagt, daß Clemens in dem verlornen Buche ſeiner Hypotypoſen viel Irriges in Betreff der Gottheit Chriſti gelehrt habe, ſo verdient er gar keine Beachtung. Photius war auch mit Clemens von Rom u. A. nicht zufrieden: als ſteifer Dogmatiker war er ganz in ſeine Formeln verſtrickt, und konnte in der Verſchiedenheit des Ausdrucks die innere Einheit nicht finden. Zudem ſcheint er ſich in eine ſtarre Orthodoxie verſteckt und dieſe abſichtlich allenthalben hervorgehoben zu haben, um in anderer Beziehung deſto frevelhafter ſein zu können. Wie kann man einem Manne ein zuverläſſiges Urtheil hierin zutrauen, der die lateiniſche Kirche der Ketzerei beſchuldigte, weil ſie beim Abendmahl ungeſäuertes Brod gebrauche? Anklagen der Art ſollte gegen Clemens man billig aufgeben. Nun zu Origenes.

Bellarmin hat ganz wahr bemerkt, daß von Clemens auf ſeinen Schüler Origenes geſchloſſen werden müſſe: wie nämlich jener treu das Dogma der Kirche wiedergegeben habe, ſo ſey es ſchon deßwegen auch von dieſem zu erwarten und der Biſchof Huetius hat die Wahrheit dieſes Schluſſes ſehr einſeitig geläugnet, wie er denn überhaupt in der Darſtellung der Lehre des Origenes über das Dogma von der Trinität nicht gründlich und vorurtheilsfrei verfahren iſt. Hingegen hat der Benedictiner Prudentius Maranus, dieſes Muſter eines wahren, umſichtsvollen Gelehrten, den Origenes wahrhaft verſtanden und die allſeitigſte Darſtellung ſeiner Lehren über die Trinität gegeben.

Wäre es doch nie dem Rufinus in den Sinn gekommen, den Origenes verbessern zu wollen! Er hat nicht nur den Hieronymus dadurch noch mehr gereizt, sondern auch dem Verdacht und der Phantasie der Spätern noch mehr Raum zum Vermuthen gegeben, wie sehr Origenes sich von der Kirchenlehre müsse entfernt haben. Hieronymus aber hat den großen Mann höchst unbillig behandelt. Er hat nur einzelne Stellen einseitig herausgehoben, und selbst diesen öfters eine Uebersetzung gegeben, zu welcher ihn nur seine einmal gefaßte Abneigung gegen Origenes berechtigte; öfters scheint er nur durch Schlüsse zu seinen Vorwürfen geführt worden zu sein; am meisten fehlte er aber darin, daß er den Origenes mit den Arianern darum zusammenstellte, weil er hie und da im Ausdruck mit diesen zusammen stimmt. Bei Origenes ist aber der innerste Kern gut und gesund, wenn auch seine Schale nicht an jeglichem Orte ohne Fleck und Tadel ist; bei den Arianern hingegen war der Kern faul und wurmstichig. Wenn man des Origenes Schriften lies't, fühlt man sich wie vom göttlichen Geiste angeweht, und zum Heilande, dem Versöhner zwischen Gott und den Menschen, dem Gott-Menschen durch einen geheimnißvollen Zug hingeführt, und dieses Gefühl muß uns mehr gelten, als einzelne Stellen, in welchen sich die menschliche Schwäche zeigt, die des Geheimnisses, welches das Gemüth erfüllte und beglückte, nicht Herr und Meister werden konnte. Aber auch Hieronymus ist zu entschuldigen; denn zu seiner Zeit, in der gewaltigen Verwirrung und Gährung, die allenthalben herrschte, war es nur Wenigen, wie einem Athanasius, der den Origenes auch vertheidigte, vergönnt, tiefer zu schauen, und nicht Jedermann streng nach dem Buchstaben des nicäischen Bekenntnisses zu richten.

Origenes war der erste, der die christlichen Lehren in eine Art von System brachte. So also widmete er auch Christus einen eigenen Artikel in seinem Periarchon; worin er jedoch meistens nur die Namen, die Christus hat, erklärt, und an diesem Faden die Lehre von seiner Person entwickelt. Dasselbe geschieht im ersten Tom seiner Erklärungen über das Evangelium Johannis. Ich werde, mit Uebergehung des wegen Rufins Uebersetzung verdächtigen Periarchon, aus jenem dasjenige hervorheben, was nach Ori-

genes, der Erlöser der Menschheit geleistet hat, und hierin zeigt sich am reinsten, was Origenes unter dem Göttlichen in Christo sich dachte.

Das Evangelium Jesu Christi ist dem Origenes, um dieses zuerst zu sagen, das Licht der Erkenntniß, das uns von dem alten Buchstaben zu dem neuen nie alternden Geiste führt. in Joh. Tom. I. n. VIII. Es ist eine Einseitigkeit, wenn man blos erforschet, sagt er weiter, was das Wort λογος bedeutet; denn Jesus wird auch das Licht der Welt, die Auferstehung, das Leben, der Weg und die Wahrheit, die Thüre und der gute Hirt u. a. genannt; die Bedeutung von allem dem muß untersucht werden. n. XXIII. Jesus ist „das Wort," Gott bei Gott; dies ist nur einer seiner Namen, den er noch dazu nicht selbst sich gegeben, den ihm erst Johannes beigelegt hat. Er heißt nun das Licht, das wahre Licht, welches jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet. Joh. 1, 7. Die Sonne bewirkt ein Zweifaches. Einmal erleuchtet sie durch ihr Licht alle sinnlichen Gegenstände, und macht auch sie sichtbar, dann verdunkelt sie durch ihr Licht alle anderen Lichter. So ist es mit Christus, der Sonne der Geister; durch sein Licht schauen wir die übrigen geistigen Dinge, und er macht alle andere Lehrer entbehrlich. n. XXIV. Weil er aber bewirkt, daß wir alle Sterblichkeit ablegen, und anziehen das im eigentlichen Sinne sogenannte Leben, wird er die Auferstehung derer genannt, die vom Tode auferstehen und in Wahrheit ihn fassen. Das wirkt er aber nicht blos in jenen, die jetzt sagen können: „wir sind mit Christus begraben (in der Taufe), und mit ihm auferstanden, sondern um vieles mehr in dem, der alle Sterblichkeit abgelegt hat, und in dem neuen Leben des Sohnes wandelt, wenn wir wahrhaft gefördert sind, so daß das Leben Jesu in unsern Leibern sich offenbart." n. XXV.

„Auch die Wahrheit wird der Eingeborne genannt, weil er sie in ihrer ganzen Fülle, und einem jeden nach seiner Würdigkeit mittheilt." Hier war es dem Origenes aus einem innern christlichen Interesse daran gelegen, ob Christus alle Wahrheit, wie sie überhaupt in Gott ist, wisse. Denn die Würde des Christenthums und die Hoffnung des Christen beruht hierauf. Wenn in Christo nicht

alle und die höchste Wahrheit ist, so hätten wir noch einen höhern Erlöser zu erwarten, und wahrer Gott könnte auch dann der Erlöser nicht sein. Origenes antwortet: „weil er die Wahrheit ist, so weiß er alles Wahre: es müßte denn Einer sagen, es gebe etwas Wahres, was über die Wahrheit erhaben sei."

Die Quelle des eigentlich sogenannten, reinen und mit allem fremdartigen unvermischten Lebens ist der Erstgeborne aller Schöpfung. Aus dieser schöpfen die, welche Christi theilhaftig sind und das wahrhafte Leben leben. Diejenigen, die ausserhalb derselben zu leben meinen, wie sie nicht das wahrhafte Licht haben, leben auch nicht das wahrhafte Leben; darum heißt er das Leben. n. XXVII. XXVIII.

Weil aber Keiner im Vater und bei dem Vater sein kann, außer derjenige, der bis zur Gottheit des Sohnes sich erhebt, durch welche man zur Seligkeit des Vaters emporgeführt wird, so heißt der Erlöser auch die Thüre. XXIX. Er wird auch Christus genannt und König. Im Psalm 44. heißt es von ihm: er habe die Gerechtigkeit geliebt, und die Ungerechtigkeit gehaßt, und wegen dieser Liebe der Gerechtigkeit habe er verdient, gesalbt zu werden (Christus zu werden). Dies bezieht sich auf Christum, insofern er Mensch ist. Die Salbung nämlich bedeutet bald den Priester, bald den König. Glaubst du nun, das Reich des Sohnes Gottes sei endlicher Natur, und nicht mit ihm selbst geboren? Wie sollte er erst König geworden sein, und darum, weil er die Gerechtigkeit liebte, da er ja die Gerechtigkeit selbst ist? Daher bezieht sich „Christus" auf seine menschliche Natur; nach welcher auch gesagt wird, daß sich seine Seele betrübt habe. Der Ausdruck König (Ps. 71, 2.) aber bezieht sich auf seine Gottheit. In diesem Psalm wird eines Königs erwähnt, und eines Königs Sohnes, dem die Gerechtigkeit gegeben wird. Der König ist der Erstgeborne aller Creatur, der Königs-Sohn, der Mensch, den er angenommen, und der von ihm nach der Gerechtigkeit gebildet wurde. Beide aber sind Eins geworden. Der Heiland machte beides zu Einem. Denn er hatte in sich selbst (in seiner Person) das Vorbild derer, die Eins werden, gezeigt. Dieses beziehe ich auf die Menschen, deren Seele mit dem heiligen Geiste vereinigt ist. Wie also in der Person Chri-

ſti die Gottheit der König, die Menſchheit der Königs-Sohn iſt, ſo ſind das die wahren Schüler Chriſti, in welcher er (ſein Geiſt) regiert. n. XXX.

Wir ſehen aus dieſer Stelle, wie Origenes veranlaßt wurde, eine vollkommene Menſchheit, d. h., nebſt dem Leib auch eine vernünftige Seele in Chriſto anzunehmen. Altteſtamentliche Weiſſagungen, die er auf Chriſtum bezog, fand er nur zum Theil auf Chriſtus paſſend, nämlich auf ſeine menſchliche Natur, deren geiſtiges Weſen einer Bildung zur Gerechtigkeit fähig iſt, da hingegen das Göttliche im Erlöſer als ſtets daſſelbe, nicht als etwas erſt Werdendes dargeſtellt werden könne. Dies fand er übereinſtimmend mit der heil. Schrift neuen Teſtaments, die auch von der Seele in Chriſto ſage, daß ſie betrübt worden ſei; wieder eine Ausſage, die er mit dem Göttlichen im Erlöſer nicht in Uebereinſtimmung bringen konnte. Endlich wurde er, wie Irenäus, deßwegen dahin geführt, weil er eine wirkliche Vereinigung des Göttlichen mit jedem Chriſten glaubte, deren Vorbild die Vereinigung der Gottheit mit der Menſchheit in Jeſu Chriſto geweſen ſei. Es iſt daher ungegründet, wenn behauptet wird, Origenes ſei erſt durch die Polemik mit Celſus dahin geführt worden, nicht nur einen Körper, ſondern auch eine vernünftige Seele in Chriſto anzunehmen [44]).

Jetzt erſt werden wir eine Stelle des Origenes in der Schrift gegen Celſus verſtehen, worin er ähnlich wie Irenäus ſagt: „Jeſus und ſeine Schüler wollten, daß diejenigen, ſo ſich ihm naheten, nicht allein ſeiner Gottheit, und ſeinen Wundern glaubten, gleichſam als hätte er nicht mit der menſchlichen Natur ſich verbunden, und das menſchliche Fleiſch, das gegen den Geiſt ſtreitet, angenommen. Denn was die, in die menſchliche Natur und in menſchliche Verhältniſſe herabgeſtiegene Kraft, die einen menſchlichen Leib und

[44]) Münſcher, 2. Bd. Neander Tertull. S. 392. Ueberhaupt muß man, um hierüber ein richtiges Urtheil fällen zu können, vergleichen Comment. in Matth. Tom. IV. fol. 726—27; dann die feine Bemerkung Com. in ep. ad Rom. Tom. IV. fol. 514. ed. de la Rue. Endlich iſt ja auch das Werk de princip. früher als die Schrift gegen Celſus geſchrieben worden. Und wie klar trägt er in derſelben die Lehre von der Vereinigung der Gottheit mit einer vernünftigen Seele ſchon vor?

eine menſchliche Seele annahm, betrifft, ſo ſahen ſie, daß durch den Glauben zum Heile der Gläubigen die Seele mit dem Göttlichen ſich verbinde. Sie ſahen ein, daß von ihm an (vom Erlöſer) die göttliche und menſchliche Natur ſich zu vereinigen anfiengen, damit die menſchliche Natur, durch ihre Vereinigung mit der göttlichen nicht allein in Chriſto göttlich werde, ſondern in Allen, die durch den Glauben an Jeſum das Leben annehmen, das Jeſus gelehrt; denn dieſes führt zur Freundſchaft und Gemeinſchaft mit Gott." adv. Cels. l. III. n. 28.

In den folgenden Nummern des erſten Toms ſeiner Erklärungen über das Evangelium Johannis erklärt zwar Origenes die Bedeutung davon, daß Chriſtus die Erlöſung, Gerechtigkeit und Heiligung der Chriſten genannt werde (I Kor. 1, 30.); da er ſich aber in ſeinen Commentarien über den Brief an die Römer weitläufiger und beſtimmter hierüber erklärt hat, ſo nehme ich aus denſelben, was hieher zu gehören ſcheint. Er ſagt:

Was heißt es nun: „Gott beſtimmte Chriſtum zum Verſöhnungsopfer durch den Glauben in ſeinem Blute?" Röm. 3, 25. Es iſt gleichbedeutend mit dem: „dieſer iſt das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt." Joh. 1, 19. Er giebt Allen durch Vergießung ſeines Blutes Nachlaſſung der vergangenen Sünden: eine Verſöhnung (propitiatio), die jedoch nur durch den Glauben erlangt wird. in ep. ad Rom. l. III. n. 8. Das Löſegeld iſt er geworden (redemptio), indem er ſich ſelbſt den Feinden hingab; er gab ihnen ſein Blut, wornach ſie dürſteten l. l. n. 7. Die Gerechtigkeit iſt er: „weil demjenigen, der vollkommen an ihn glaubt, ſein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird. Sehr richtig ſagt alſo der Apoſtel in Bezug auf die Vergebung der Sünden, daß dem Menſchen (der Glaube) als Gerechtigkeit angerechnet werde, obſchon er noch keine Werke der Gerechtigkeit vollbracht hat, ſondern deßwegen allein, weil der Sünder an den glaubt, der ihn rechtfertigt. Denn der Anfang der Rechtfertigung von Gott iſt der Glaube, der dem Rechtfertigenden vertrauet. Und dieſer Glaube iſt gegründet in dem Innerſten der Seele, und verhält ſich wie eine Wurzel, die den Regen empfängt; ſo daß, wenn er durch das Geſetz gebildet wird, aus ihm die Zweige herauswachſen, die als Früchte die gu-

ten Werke tragen. Die Wurzel der Gerechtigkeit ſtammt alſo nicht aus den Werken, ſondern aus der Wurzel der Gerechtigkeit wachſen die Früchte der Werke, aus jener Wurzel der Gerechtigkeit nämlich, durch welche Gott die Gerechtigkeit ohne Werke annimmt." l. IV. n. 1. Es iſt aus dieſer Stelle ſehr einleuchtend, daß Origenes keine blos äuſſere Gerechtigkeit annimmt, daß die äuſſere und innere bei ihm zuſammenfallen. Den Glauben an die Gerechtigkeit in Jeſu Chriſto betrachtet er nämlich als eine heilige Kraft, aus welcher die heiligen Werke hervorſproſſen. In dem unmittelbar Folgenden ſagt er noch, daß ſich an die Stelle des Böſen eine heilige Geſinnung ſetze, die nach und nach alle Spuren der Sünde vertilge, und daß Gott dann keine Sünde mehr anrechnen könne [45]).

Daß Origenes ganz das Weſen der Pauliniſchen πιστις erfaßt habe, läßt ſich gar nicht bezweifeln. Um ſo auffallender iſt es, wenn man ihm die Meinung aufbürdet, er habe eine äuſſere Loskaufung vom Satan angenommen. Ihm iſt überall Knechtſchaft der Sünde, und damit die Knechtſchaft unter Satan Eins und daſſelbe, und das iſt doch wohl ganz bibliſch, und wahr an ſich [46]). Die Befreiung von der Sünde iſt alſo auch zugleich Befreiung von Satans Gewalt. Aber wie ſtellte ſich's denn Origenes vor, daß der Tod des Erlöſers eine ſolche hohe Kraft habe? Sehr häufig nennt er, wie Clemens, den Tod Chriſti das Myſterium des chriſtlichen Glaubens. Aber an einigen Stellen ſucht er es einigermaßen aufzuhellen. Dahin gehört, wenn er erklärt, warum Chriſtus bei Jeſaias auch der auserleſene Pfeil genannt werde. Er ſagt: „Wer ſieht, daß ſo Viele durch die göttliche Liebe verwundet werden, der wird finden, daß das ſo viele Seelen zur Liebe Gottes verwundende Geſchoß kein anderes ſei, als der, der geſagt hat: „er hat mich zum auserwählten Pfeile gemacht." Er will ſagen, die Liebe, die Gott durch die Hingabe ſeines Sohnes gezeigt hat, verwunde die

[45]) Ubi vero jam ad perfectum venerit, ita ut omnis de ea malitiae radix amputetur, eo usque, ut nullum in ea vestigium inveniri possit nequitiae, ibi jam summa perfectae beatitudinis promittitur, cum nullum possit dominus imputare peccatum.

[46]) L. l. l. III. n. 8. ſagt er: Detinebatur ergo apud hostes humani generis captivitas *peccato tamquam bello superata.*

Herzen, und erzeuge Gegenliebe. Tom. I. in Joh. n. XXXVI. Man vergleiche hiemit in ep. ad Rom. l. IV. n. 12. „Ich weiß nicht, ſagt er weiter, wie von Jemanden mit Recht geſagt werden kann, er ſei mit Gott durch Chriſti Blut ausgeſöhnt, der in den Werken bleibt, die Gott haßt. Wie wäre denn der verſöhnt, der das thut, was feindlich iſt? Paulus ſagt alſo mit Recht von ſich und den ihm Aehnlichen: „„da wir Feinde waren, ſind wir durch den Tod ſeines Sohnes verſöhnt worden.““ Denn es verletzt das Schamgefühl ſehr, daß wir, nachdem eine ſolche Verſöhnung uns geworden iſt, nachdem die Feindſchaft zwiſchen Gott und den Menſchen nicht durch das Wort eines Sünders, ſondern durch das Blut des Mittlers aufgelöſ't wurde, uns wieder zur Feindſchaft wenden, und das thun, was jener haßt, mit dem uns nur die Vergießung des heiligen Blutes verſöhnt hat.“ Hier alſo leitet Origenes die Erregung des Dankgefühles aus dem Tode des Erlöſers ab, das den Menſchen abhalten müſſe von der Sünde. Und gegen das Ende des vierten Buches iſt auch ihm der Tod Chriſti das Vorbild des Kampfes gegen die Sünde bis in den Tod. Aber ſtets kehrt die unmittelbare geheimnißvolle dynamiſche Einwirkung des Erlöſers auf die Menſchen zurück. So im erſten Tom ſeiner Erklärungen über Johannes: „wie konnte aber Chriſtus unſer Fürſprecher I Joh. 2, 1. und der Verſöhner ſein, ohne Gottes Kraft, die unſere Schwäche vernichtet, die ſich in die Seele der Gläubigen ergießt, die durch Jeſus vermittelt wird, denn er war früher, als ſie (die menſchliche Schwäche), da er die Kraft Gottes an ſich (αὐτοδυναμις του θεου) iſt? Durch ihn kann man ſagen: „ich vermag Alles durch den, der mich ſtärkt, in Chriſto Jeſu.“ n. 38.

Nun läßt ſich leicht zuſammenfaſſen, wie und wodurch Origenes glaubte, daß uns Chriſtus Erlöſer geworden ſei. Um ſeinetwillen ſind uns unſere Sünden vergeben: dies iſt an ſich ſchon geeignet, uns zum Guten anzuſpornen, aus Liebe und Dankbarkeit gut zu ſein. Dieſe Geſinnung wird unterſtützt, indem er uns ſittliches Vorbild und Lehrer wurde; aber vollendet und kräftig wirkend wird alles, durch die aus ihm ſtrömende, durch ihn uns verdiente (δι' αὐτου διακονουμενης) göttliche Kraft; ſo daß wir durch dieſe,

die ſich mit der freien Seele des Menſchen vereinigt, wie die Gottheit mit der Menſchheit im Erlöſer, göttlich handeln und vollkommen Eins werden mit Gott und ſelig in ihm. Wer nun alles das billig und ernſthaft, wie ſich es geziemt, überlegt; wie muß er ſich ausſprechen, wenn er ein Urtheil darüber geben will, was Origenes von dem Erlöſer geglaubt habe, auch wenn man blos das betrachtet, wie er Chriſtum in ſeiner verſöhnenden Thätigkeit darſtellt?

Nun die nähere Beſtimmung deſſen, was Origenes von der höhern Natur des Erlöſers dachte. Es kann hiebei nicht darauf ankommen, einzelne Stellen aufzuſuchen, in welchen Origenes von Chriſtus ausſagt, daß er Gott ſei, denn ſolche finden ſich allenthalben, ſondern darauf kommt es an, was er ſich darunter vorſtellte, wenn er ſagt, Chriſtus ſei Gott. Das Erſtere iſt völlig ausreichend, um die Kirchenlehre zu beſtimmen; das Letztere iſt nöthig, um näher auszumitteln, was des Origenes individuelle Vorſtellung geweſen ſei. Origenes legt Chriſto die göttlichen Prädicate bei. Auch aus Matthäus 16, 8. beweiſet er Chriſti Allwiſſenheit; woraus, wie er hinzuſetzt, folge, daß allerdings auch aus dem Evangelium Matthäi Chriſti Gottheit bewieſen werden könne, was Einige läugneten. Tom. XII. n. 6. in Matth. Jedoch ſagt er Tom. I. in Joh. n. 6. daß Keiner ſo rein Chriſti Gottheit dargeſtellt habe, als Johannes, οὐδεις γαρ ἀκρατως ἐφανερωσεν αὐτου την θεοτητα, ὡς Ἰωαννης παραστησας αὐτον λεγοντα· ἐγω εἰμι το φως του κοσμου. ἐγω εἰμι ἡ ὁδος, και ἡ ἀληθεια, και ἡ ζωη κ. τ. λ. Chriſtus iſt ferner die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Wahrheit an ſich αὐτοσοφια, αὐτοαληθεια, αὐτοδικαιοσυνη. Tom. XIV. n. 7. in Matth. Contra Cels. l. V. n. 64. Er iſt der göttliche Logos an ſich αὐτολογος, und wer noch Vernunft hat, nimmt nur Antheil an der ſeinigen. Tom. II. in Joh. n. 3. Er iſt aus dem Weſen des Vaters, wie der Strahl aus der Sonne, hom. IX. in Jerem. n. 4. und ſonſt ſehr oft. Er iſt ewig vom Vater gezeugt, und es gab keine Zeit, in welcher der Sohn nicht war. Er ſagt: „es heißt: „„du biſt mein Sohn, denn heute habe ich dich gezeugt;““ das heute iſt ſoviel als immer; denn es gibt bei Gott keinen Abend und keinen Morgen, ſondern, daß ich ſo ſage, die mit dem ungezeugten und ewigen Leben zugleich ſich ausdehnende Zeit,

iſt ihm der heutige Tag, an welchem der Sohn gezeugt worden iſt. Es wird alſo kein Anfang der Zeugung gefunden, ſo wie auch nicht des Tages." Tom. I. in Joh. n. 32. Athanaſius hat eine Stelle aus Origenes aufbewahrt, die ſich hierüber alſo ausſpricht: „wenn er das Bild des unſichtbaren Gottes iſt, ſo iſt auch er ein unſichtbares Bild. Ich möchte noch hinzuſetzen, daß es, weil er die Aehnlichkeit des Vaters iſt, keine Zeit gibt, in welcher er nicht war (ὁτι οὐκ ἐστιν, ὁτε οὐκ ἠν), denn wann hatte Gott den nicht, den Johannes das Licht nennt, den Abglanz ſeiner Herrlichkeit, ſo daß ſich Einer unterſtehen möchte, dem Sohn einen Anfang zu geben, als wäre er vorher nicht geweſen? Wann war das Bild des unausſprechlichen Weſens des Vaters nicht, der Logos, ſein Abdruck, der den Vater kennt? Wer ſich alſo zu ſagen getraut: es war eine Zeit, in welcher der Sohn nicht war, der ſage auch: die Weisheit war einſt nicht, der Logos war einſt nicht, das Leben war einſt nicht." de decretis Nic. In der IX. Homilie über Jeremias n. 4. „So lange das Licht ſeinen Glanz erzeuget, ſo lange wird der Abglanz der Herrlichkeit Gottes erzeugt. Der Vater *hat* alſo den Sohn nicht erzeugt, er hat ihn nicht aus der Zeugung entlaſſen, ſondern immer erzeugt er ihn." (Wenn nämlich Origenes Gott ewig und unveränderlich dachte, ſo konnte er nicht zugeben, daß ein Act in ihm *vorüber* gegangen ſei, dadurch würde er ihn in die Zeit zu verſetzen geglaubt haben)[47]).

An andern Orten ſagt Origenes, Alles was im Vater ſei, ſei auch im Sohne παντα γαρ ὁσα του θεου, τοιαυτα ἐν αὐτῳ ἐστιν. hom. VIII. in Jerem. n. 2. Ebenſo adv. Cels. l. VIII. n. 13. „Was

[47]) Vergl. de la Rue ad hunc loc. Tom. IV. ſeiner Ausg. im Anhang fol. 134. Ich weiß wohl, daß Petavius theolog. dogmat. de trin. l. I. c. 4. keinen beſondern Werth auf dies Prädicat der Ewigkeit legt, weil ja Origenes auch eine ewige Schöpfung angenommen habe. Ebenſo *Schleiermacher*. Allein jeder, der den Unterſchied zwiſchen der Ewigkeit des Sohnes und der Schöpfung nach Origenes ſehen *will*, dem iſt er nicht verdeckt. Origenes nennt den Sohn ἀγεννητον; οὐτε γαρ τον ἀγεννητον και πασης γενητης φυσεως πρωτοτοκον κατα ἀξιαν εἰδεναι τις δυναται, ὡς ὁ γεννησας αὐτον πατηρ. adv. Cels. l. VI. c. 24. Ferner ſagt Origenes, die Geſchöpfe haben einen Anfang, der Sohn aber nicht. de princip. II. 9. dies liegt auch in dem ἀγεννητος.

wir wiſſen von Gott, das iſt auch der von einem ſolchen Vater Gezeugte.“ Daher ſagt er Tom. XII. in Joh. n. 36. von dem Sohne, ſein Willen ſei in Allem gleich dem Willen des Vaters (ἀπαραλλακτον του θεληματος του πατρος) und daher ſage der Sohn: „ich und der Vater ſind Eins und wer mich ſieht, ſieht den Vater.“ Daß Origenes ferner behaupte, die Erkenntniß des Sohnes ſei ſo groß, als die des Vaters, da er die Wahrheit ſchlechthin ſei, iſt ſchon angeführt worden. Wenn aber Origenes zu behaupten ſcheint, der Sohn ſei blos dem Willen nach Eins mit dem Vater, ſo widerſpricht dieſer Annahme nicht nur ſeine ſchon angeführte Ueberzeugung, daß der Sohn nicht gezeugt worden ſei, ſondern ſtets gezeugt werde, alſo immer mit dem Vater Eins ſei, und nie getrennt von ſeinem Weſen, ſondern auch das, daß Origenes eben unter dem Willen das Weſen des Vaters verſteht. Das hat ſchon Prudentius Maranus ſehr ſiegreich nachgewieſen[48]). Endlich nennt Origenes den Sohn „den wahren Gott.“ τον αληθινον θεον hom. II. in I. Reg., und den, der von Natur Gott iſt. Pamphilus führt aus dem V. Tom. der Erklärungen des Origenes über das Evangelium Johannis, den wir nicht mehr ganz beſitzen, folgende Stellen an: „der eingeborne Sohn, unſer Heiland, der allein aus dem Vater geboren iſt, iſt allein von Natur und nicht durch die Annahme (Adoption) Sohn Gottes.“ „Einer alſo iſt unſer Gott, der allein die Unſterblichkeit hat, und das unzugängliche Licht bewohnt. 1 Tim. 6, 16. Einer und wahrer Gott: damit wir nämlich nicht glauben, daß Vielen der Name „wahrer Gott“ zukomme. Es ſind daher auch jene, welche den Geiſt der Kindſchaft empfangen, in dem wir rufen Abba, Vater, allerdings Söhne Gottes; aber nicht, wie der eingeborne Sohn. Denn der Eingeborne iſt von Natur Sohn, und immer und untrennbar Sohn; die Uebrigen haben aber nur deßwegen die Macht erhalten, Söhne Gottes zu werden, weil ſie den Sohn Gottes in ſich aufnahmen. Wenn nun dieſe allerdings nicht aus dem Blute, nicht nach dem Willen des Fleiſches, noch nach dem Willen des Mannes, ſondern aus Gott geboren ſind, ſo ſind ſie

[48]) De divinitate Christi l. IV. c. 15. Er urgirt beſonders das ταυτοτης του βουληματος adv. Cels. l. VII. n. 12.

doch nicht so geboren, wie der eingeborne Sohn. So groß also der Unterschied zwischen dem wahren Gott, und jenen ist, zu welchen gesagt wurde: „ich habe gesagt, ihr seid Götter," eben so groß ist auch der Unterschied zwischen dem wahren Sohn, und jenen, an welche die Rede erging: ihr seid alle Söhne des Höchsten." Opp. Tom. IV. fol. 99.

So also sprach sich Origenes aus, und also mußte er sich aussprechen, wenn er den Glauben an das Göttliche des Erlösers mit seiner Idee von der Erlösung selbst in Uebereinstimmung halten wollte. Das meiste Lob gebührt ihm aber deßwegen, weil er auf die Beziehung, in welcher die Person des Heilandes zur Erlösung steht, seine Gottheit gründet, denn deßwegen sagte er ja, sei die Gottheit Christi bei Johannes mehr, als sonst hervorgehoben, weil er hier das Licht der Welt, der Weg, die Wahrheit und das Leben und die Thüre genannt werde.

Allein deßungeachtet finden wir nicht wenig Stellen, die, wenn sie auch nicht den angeführten widersprechen, dennoch zeigen, daß es auch Origenes noch nicht zu einer völlig klaren Ausbildung in diesem Punete gebracht habe. Ich rechne hier keineswegs, daß Origenes den Vater αὐτοθεος und ὁ θεος, den Sohn nur θεος nennt. Denn αὐτοθεος bedeutet keineswegs „höchster Gott," wie es Münscher sehr ungeschickt übersetzte, sondern im Gegensatz zum Sohne, daß der Sohn nämlich im Vater die Quelle seiner Gottheit habe, also wie es Petavius und Prudentius Maranus geben, Deus per se, wo hingegen der Sohn Deus de Deo ist. Origenes erklärt sich hierüber so klar, daß kein Zweifel obwalten kann; denn er befürchtete selbst Mißverständnisse, und widmet, um sie möglichst zu verhindern, ihrer Beseitigung eine lange Auseinandersetzung. in Joann. Tom. II. §. 3. Ebensowenig kann es dem Origenes angerechnet werden, daß er die Stelle Joh. 17, 7. „daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott," blos auf den Vater bezieht; keineswegs ist deßhalb der Sohn, wie Petavius klagt, nach Origenes ein gewordener Gott, da er in andern Stellen, die schon angeführt sind, den Sohn allerdings wahren Gott nennt, und von Natur Gott. Er setzt hier ἀληθινος θεος dem αὐτοθεος und ὁ θεος gleich, dem θεος aber, der

aus dieſem ſeine Gottheit hat, entgegen. Völlig abgeſchmackt aber iſt es, wenn man dem Origenes vorwirft, er behaupte, der Sohn ſehe den Vater nicht, und auch der heilige Geiſt ſehe den Sohn nicht, da ſich das auf ein Sehen mit körperlichen Augen bezieht, welches ſehr begreiflich Origenes nicht dem Sohne und heiligen Geiſte andichten will. Ausdrücklich ſagt er Tom. II. in Joann. n. 2. „Das Urbild mehrerer Bilder iſt der Logos, der bei Gott iſt, der im Anfang war, und durch das Sein bei Gott ewig Gott bleibt, und das nicht hätte, wenn er nicht bei Gott wäre, und Gott nicht bliebe, wenn er es nicht bliebe durch die ewige Anſchauung der väterlichen Tiefe.“ Aber mehr hat es ſchon auf ſich, wenn Origenes die Worte Jeſu: „Gott allein iſt gut,“ nur auf den Vater bezieht. Allerdings meinte er es zunächſt nur ſo, daß der Vater auch die Quelle der Güte des Sohnes ſei, des Abbildes der Güte des Vaters. Tom. XV. in Matth. n. 10. Και ὁ Σωτηρ δε, ὡς ἐστιν εἰκων του θεου του ἀορατου, οὐτως και της ἀγαθοτητος αὐτου εἰκων. Uebrigens ſetzt er noch hinzu: „der Erlöſer übertrifft in höherem Grade an Güte jene, die unter ihm ſind, da er das Bild der Güte Gottes ſelbſt iſt, als er von Gott übertroffen wird, von welchem er ſagte: der Vater, der mich geſandt hat, iſt größer als ich.“ Allein indem auch Origenes hier ſagt, daß ein größerer Unterſchied zwiſchen dem Sohne und den guten Geſchöpfen ſtatt finde, als zwiſchen dem Vater und dem Sohne, ſo nimmt er doch einen Unterſchied der Güte zwiſchen Beiden an, und ſcheint ſomit dem Sohne abſolute Güte abzuſprechen. Hier ſieht man, wie Origenes zuweilen etwas ſagte, wobei er nichts gedacht hat. Den Sohn nennt er die Wahrheit an ſich, die Weisheit an ſich, die Gerechtigkeit an ſich, die Macht an ſich u. ſ. w. und überſieht es, daß es unmöglich ſei, dem, welchem dieſe Prädicate zukommen, die abſolute Güte abzuſprechen. Wie konnte Origenes vergeſſen, daß er anderwärts eine ταυτοτητα του βουληματος und βουλημα ἐν ἀπαραλλακτον des Vaters und des Sohnes behauptet und geſagt hatte, daß der ganze Wille jenes in dieſem ſei? Tom. XII. in Joann. n. 36. Wie Origenes den Sohn abſolut weiſe und gerecht nannte, obſchon er Beides vom Vater erhielt, ſo mußte er ihn auch abſolut gut nennen, und ſich nicht deßwegen darin

hindern laſſen, weil der Sohn ſein Gutſein vom Vater habe. Hier alſo erſcheint Origenes durch einige bibliſche Stellen befangen, und dadurch zu Urtheilen veranlaßt, die ſeiner Grundanſchauung von Chriſtus widerſprechen [49]). Dahin gehört auch, wenn er an einigen Stellen zweifelt, ob der Sohn den Vater ganz kenne, und ſeine Erkenntniß ganz ſo groß ſei, wie die des Vaters; da er doch anderwärts die Gleichheit der Erkenntniß Beider behauptet, und ſagt, der Sohn faſſe die ganze Herrlichkeit des Vaters. Tom. XXXII. in Joann. n. 18 [50]).

Vom heiligen Geiſte lehrt Origenes, daß in ihm die göttlichen Eigenſchaften ſeien, wie im Sohne Tom. XIII. in Joann. n. 36. Tom. XII. in Matth. n. 20. In der erſten Stelle ſagt er, der ganze Wille des Vaters ſei im heiligen Geiſte, wie im Sohne; in der letztern vergleicht er Vater, Sohn und Geiſt, drei ewig neben einander beſtehenden Tagen. Ueberhaupt ſtellt er ſehr oft Vater, Sohn und Geiſt als eine untrennbare Einheit dar, die in den Gläubigen wohnen hom. VIII. in Jerem. n. 1., und gebraucht den umfaſſenden Ausdruck τριας ἀρχικη, τριας προσκυνητη, die herrſchende Dreiheit, die anbetungswürdige Dreiheit; er ſagt demnach ein Reich und eine Anbetungswürdigkeit der drei göttlichen Perſonen aus, wie Prudentius Maranus richtig bemerkt. Der Geiſt geht übrigens vom Vater durch den Sohn aus, und aus dieſem Ver-

---

[49]) Jedoch vergleiche man Prudentius Maran. de divinitate Christi. l. IV. c. 16. n. 1. Im Ganzen läuft alles dahinaus, daß der Sohn nicht αὐτο το ἀγαθον ſei, weil er nicht αὐτοθεος iſt. Eine Analogie bietet *Clemens Alex.* quis dives c. 6. dar.

[50]) Huetius *Origen.* l. II. n. 26. tadelt noch den Ausdruck σπασαντα της θεοτητος εἰς ἑαυτον, wegen des Genitivs, und Schleiermacher nach ihm rügt daſſelbe. Allein konnte denn Origenes την θεοτητα του πατρος ſagen? Dann hätte man ihm vorgeworfen, er meine, der Sohn habe den Vater verſchlungen, und wie ſich Origenes ausdrücken mochte, hätte man ihn getadelt. Wenn aber Schleiermacher meint, daß uns Origenes die Ausſicht eröffne auch Söhne Gottes, wie der Sohn zu werden, nämlich durch die θεα της θεοτητος του πατρος, ſo hat er ganz überſehen, daß wir Söhne Gottes κατα χαριν durch den Sohn Gottes werden; er es aber durch ſeine Natur iſt, oder ἀρχηθεν υἱος, wie Origenes Tom. II. in Joan. n. 6. ſagt.

hältniß iſt es zu erklären, wenn er einige Mal ſagt, der heilige Geiſt ſei geringer als der Sohn; wie er nämlich den Sohn als geringer, denn den Vater darſtellt, weil dieſer die Quelle von jenem iſt, ſo auch den heiligen Geiſt und in keinem andern Sinne.

Für meinen Zweck iſt es hinreichend, nur noch des Dionyſius von Alexandrien zu erwähnen, und der höchſt bedeutenden Entwickelung, die durch ihn in der Lehre von der Trinität veranlaßt wurde. Dieſe beſteht darin: bisher war die Art, wie der Sohn aus dem Vater hervorgeht mit den Worten ποιειν, γεννᾶν und γινεσθαι abwechſelnd, jedoch häufiger mit γεννᾶν bezeichnet worden; eben ſo wechſeln bei Tertullian die Ausdrücke condere und generare ab. So Juſtin dialog. cum Tryph. n. 64. του θεου και αὐτον τουτον ποιησαντος, Chriſtum nämlich. Dagegen n. 62. προ παντων των ποιηματων τουτ' αὐτου και γεννημα ὑπο του θεου γεγεννητο. Bei Origenes iſt es an einigen Stellen zweifelhaft, ob er vom Sohne γενητος oder γεννητος geſagt habe, denn Hieronymus überſetzt factus, Rufinus natus [51]). Auf jeden Fall gebraucht Origenes vom Sohne θεοποιουμενος. Tom. II. in Joan. n. 2. Der Ausdruck ποιειν hatte aber einen ſehr weiten Umfang; man gebrauchte ihn von Künſtlern, die einen auſſer ihnen vorhandenen Stoff bearbeiten, von der Erzeugung der Kinder (ποιεισθαι, παιδοποιεισθαι,) auch von den Erzeugungen der Philoſophen und Dichter, daher ποιημα und ποιητης in engerer gewöhnlicher Bedeutung; im kirchlichen Sprachgebrauch iſt auch ποιειν wie κτιζειν, von der Schöpfung der Welt aus Nichts genommen; jeder einzelne Theil der Schöpfung iſt auch ποιημα und κτισμα. Ποιημα hatte alſo einen ſehr unbeſtimmten Gebrauch; aber man konnte es in einem Sinne anwenden, der dem γεννᾶν völlig entſpricht, wie wenn das Erzeugniß des Dichters ποιημα genannt wurde.

Aber eben aus der Unbeſtimmtheit der Bedeutung des ποιημα geht hervor, daß, wenn es auch von dem Hervorgehen des Soh-

---

[51]) Siehe über dieſe Worte γενητος und γεννητος und ihren Unterſchied Huetius Origeniana l. II. quaest. II. n. 23. Weitläufiger hat Petavius de trinit. l. V. c. 1. über ihre Verſchiedenheit geſprochen.

nes aus dem Vater gebraucht wurde, man nicht mit völliger Klarheit den Unterſchied aufgefaßt hatte, welcher zwiſchen der Hervorbringung des Sohnes aus dem Vater, und der Welt aus Gott ſtattfinde, obſchon Juſtin, Athenagaros, Irenäus und Origenes darauf aufmerkſam machten. Wurde aber dieſer Unterſchied noch klar aufgefaßt, ſo fehlte in der vollſtändigen klaren Entwickelung der Trinitätslehre auch für den Begriff nichts mehr. Dionyſius von Alexandrien gebrauchte nun in ſeiner Beſtreitung der Meinung des Sabellius vom Sohne den Ausdruck, er ſei ein ποιημα des Vaters. Er wollte dadurch recht klar anzeigen, daß der Sohn nicht der Vater ſein könne, und ſetzte noch hinzu, er ſei vom Vater verſchieden, wie der Weinbauer vom Weinſtock. Er wollte dadurch recht klar anzeigen, daß der Sohn nicht der Vater ſein könne, und ſetzte noch hinzu, er ſei vom Vater verſchieden, wie der Weinbauer vom Weinſtock. Ein Ausdruck, den Dionyſius ſehr unglücklich zur Bezeichnung ſeiner Gedanken gewählt hatte; denn, wie wir ſogleich ſehen werden, er dachte ſich etwas ganz Anderes, als ſeine Worte andeuteten. Er wurde deßwegen bei dem Papſte Dionyſius angeklagt. Die Art, wie ſich Dionyſius von Alexandrien vertheidigte, zeigt vortrefflich, auch von den Schriftſtellern vor ihm, daß es nur an der Klarheit des Begriffes, und der daraus abſtammenden Unbeſtimmtheit des Ausdruckes gefehlt habe, wenn nicht ſelten der Sohn nicht in ſeiner ganzen Würde bei ihnen erſcheint, keineswegs aber am Glauben.

Dionyſius von Rom ſchrieb unter Anderem Folgendes nach Egypten: „Die Ordnung führt mich nun darauf, gegen jene zu ſprechen, die die erhabene Lehre der Kirche Gottes zerreißen, zerſplittern, und damit zerſtören, gegen jene, die die Monarchie in drei Mächte, in drei getrennte Weſen und drei Gottheiten auflöſen. Denn ich habe erfahren, daß bei euch einige Lehrer des göttlichen Wortes ſind, die dieſe Meinung hegen. Dieſe ſind geradezu das Widerſpiel des Sabellius (οἱ κατα διαμετρον, ὡς ἐπος εἰπειν, ἀντικεινται τῃ Σαβελλιου γνωμῃ); denn dieſer irrt, indem er ſagt, der Sohn ſei der Vater; jene aber predigen gewiſſermaßen drei Götter, indem ſie die heilige Einheit in drei völlig von einander

getrennte Weſen zertheilen. Nothwendig aber iſt mit dem Gott aller Dinge der göttliche Logos vereinigt, und auch der heilige Geiſt wohnt und lebt in Gott; man muß ſofort die heilige Dreiheit nothwendig in einem Punkte, ich meine den Gott aller Dinge und den Allmächtigen, zuſammenfaſſen und vereinigen. Die ſind ſehr zu tadeln, die den Sohn ein ποιημα nennen, und vorgeben, er ſei erſchaffen wie ein wirklich geſchaffenes Weſen (και γεγονεναι τον κυριον ὡς ἑν τι ὀντως γενομενων); da doch die heiligen Schriften paſſend bezeugen, daß er erzeugt ſei, nicht gebildet und erſchaffen (των θειων λογιων γεννησιν αὐτῳ την ἁρμοττουσαν και πρεπουσαν, ἀλλ' οὐχι πλασιν τινα και ποιησιν προσμαρτυρουντων). Denn wenn der Sohn geworden iſt, ſo war eine Zeit, in welcher er nicht war (ει γαρ γεγονεν ὁ υἱος, ἠν ὁτε οὐκ ἠν). Er war aber immer, da er in dem Vater iſt, wie er ſelbſt ſagt, und da Chriſtus der Logos, die Weisheit und die Macht iſt. — Wenn nun der Sohn geworden iſt, ſo folgt, daß dieſe (der Logos, die Weisheit und Macht Gottes) zu irgend einer Zeit nicht geweſen ſeien, was ganz abgeſchmackt iſt. Man muß alſo die heilige Einheit nicht trennen in drei Gottheiten, ſondern an den Vater glauben den Allmächtigen, an Jeſus Chriſtus, ſeinen Sohn, und an den heiligen Geiſt; den Logos aber vereinigt denken mit dem Gott des Alls, da er ſagt: ich und der Vater ſind Eins. So wird die Dreiheit und die Einheit gerettet." *Athanas.* de decret. Nic. n. 26.

Hier finden wir die erſte völlig bewußte Unterſcheidung der Art und Weiſe des Hervorgehens des Sohnes aus Gott, von der der endlichen Weſen: jene wird Zeugung, dieſe Schöpfung genannt, und zwar deßwegen, weil der Sohn ein nothwendiges inneres Verhältniß in der Gottheit, und darum mit dieſer ewig geſetzt ſei, die erſchaffenen Dinge aber endlich, und (gewiſſermaßen) zufällig ſeien. In dieſem Streit wurde auch zuerſt ὁμοουσιος im kirchlichen Sinne des Wortes gegen Dionyſius von Alexandrien gebraucht, um anzuzeigen, daß der Sohn kein Geſchöpf und kein vom Vater getrenntes Weſen ſei.

Dionyſius von Alexandrien aber ſchrieb an den Papſt: er ſei über jene Vergleichung (des Sohnes und Vaters, mit einem Wein-

ſtock und Weinbauer) als weniger brauchbar ſchnell hinweggegangen; bei angemeſſeneren Vergleichungen habe er deſto länger ſich aufgehalten. Allerdings ſei der Sohn mit dem Vater gleiches Weſens ὁμοουσιος: ein Wort, welches er zwar weder bei den Vätern noch in der Schrift finde, mit deſſen Gehalte aber doch ſeine gegebene Darſtellung übereinſtimme. Denn er habe ja auch ein Beiſpiel von der menſchlichen Erzeugung genommen, wo natürlich der Erzeuger und der Erzeugte gleichen Weſens ſeien; nur habe er wieder darauf aufmerkſam gemacht, daß deßungeachtet die Eltern verſchieden ſeien von ihren Kindern. Auch habe er ſich des Gleichniſſes von einer Pflanze bedient, aus deren Wurzel ſie ſelbſt entſpringe; der Saame oder die Wurzel ſeien mit der Pflanze ſelbſt gleicher Natur, und doch verſchieden. Auch des Bildes vom Bach und der Quelle habe er ſich bedient, die Eins und doch von einander unterſchieden wären. Das Alles hätten ſeine Ankläger nicht beachtet, ſondern blos ſeien ſie bei jenen Wörtchen ſtehen geblieben. *Athanas.* de sent. Dionys. Alex. n. 18.

Athanaſius führt auch noch folgende Stellen in ſeiner meiſterhaften Vertheidigung des Dionyſius aus den Schriften des letztern an. „So erweitern wir alſo die ungetrennte Einheit in eine Dreiheit, und faſſen die Dreiheit unverkümmert in eine Einheit zuſammen.“ Οὐτω μεν ἡμεις εἰς τε την τριαδα την μοναδα πλατυνομεν ἀδιαιρετον, και την τριαδα παλιν ἀμειωτον εἰς την μοναδα συγκεφαλαιουμεθα. l. l. n. 17. Ferner: Als Abglanz des ewigen Lichtes iſt er (der Sohn) gewiß auch ewig. Denn da das Licht ewig iſt, ſo muß nothwendig auch ſein Glanz ewig ſein. Das Licht erweiſet ſich durch ſeinen Glanz, und es liegt in der Natur des Lichtes zu leuchten. Wenn eine Sonne iſt, ſo iſt Helle, ſo iſt der Tag, iſt beides nicht, ſo fehlt viel, daß die Sonne da ſei. Wenn nun die Sonne ewig iſt, ſo hört auch der Tag nicht auf. Setzt nun den Fall, daß die Sonne anfange, ſo fängt auch der Tag an, nehmt an, daß ſie aufhöre, ſo hört auch der Tag auf. Das iſt aber im Vorliegenden nicht der Fall; denn Gott iſt ewig Licht, das weder anfängt, noch aufhört. Der ewige Glanz iſt alſo auch anfanglos, und ewig gezeugt bei ihm. Wenn der Vater ewig iſt,

ſo iſt auch der Sohn ewig, das Licht aus dem Lichte, denn wenn der Erzeuger iſt, ſo iſt auch der Erzeugte. Allein der Sohn iſt ewig bei dem Vater, und erfüllt mit dem, der da iſt; ſo iſt er ſelbſt der, der da iſt, aus dem Vater." Μονος δε ὁ υἱος ἀει συνων τῳ πατρι, και του ὀντος πληρουμενος, και αὐτος ἐστιν ὠν ἐκ του πατρος. n. 15.

So haben wir nun von den Schülern der Apoſtel an die Lehre von der Trinität bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts verfolgt, und wohl werden wir behaupten können: ſtets war der Glaube der Kirche ſich ſelbſt gleich, obſchon eine Entwickelung ſtattgefunden hat, obſchon der Glaube im Begriff immer ſchärfer bezeichnet worden iſt. Noch Weniges nun nur noch von den Glaubensbekenntniſſen. Ich werde es um ſo weniger umgehen können, mich kurz hierüber zu verbreiten, da auch in der jüngſten Zeit noch die Sache ſehr entſtellt wurde, auf jeden Fall aber die Erörterung hierüber helles Licht über die geſammte bisher vorgetragene Geſchichte wirft, und gleichſam alles Geſagte in einem verjüngten Bilde wieder vor die Augen führt. — Wann und wie das Symbolum, welches wir das Apoſtoliſche nennen, entſtanden ſei, laſſe ich ununterſucht. Nur das muß ich bemerken, daß mir die Erklärung derjenigen, die es für eine allmählige Erweiterung der Taufformel halten, nicht genügt. Man hat nämlich geſagt, daß, als die Lehre vom Vater, dem Weltſchöpfer, durch die Gnoſtiker beſtritten zu werden anfing, dieſer Punkt zu der Taufformel ſei hinzugeſetzt worden; eben ſo, als durch dieſelben Häretiker, die wahre Geburt, das Leiden und der Tod Chriſti in Anſpruch genommen worden ſei, habe man auch dieſes beigefügt u. ſ. w., je nachdem ein Punkt weiter angegriffen wurde. Allein das Bedürfniß, in einem kurzen Abriſſe die weſentlichſten Lehren des Evangeliums zuſammenzufaſſen, wurde gewiß fühlbar, ehe die genannten Häretiker ſie bekämpften, und man hat gewiß Gründe genug anzunehmen, daß das noch während der Lebzeiten der Apoſtel geſchehen ſei. Jedoch iſt das geſchichtlich gewiß, daß in den ſpätern Zeiten auf die genannte Art das apoſtoliſche Symbolum erweitert wurde.

Dieſes iſt in einer großen Allgemeinheit, und ſcheinbaren Unbeſtimmtheit abgefaßt. Es ſagt von Chriſtus ſeiner höhern Würde nach blos, daß er der eingeborne Sohn des Vaters ſei. Man konnte dabei Manches, auch das Entgegengeſetzteſte und ſich Widerſprechendſte denken, und die Geſchichte beweißt, daß es geſchehen iſt. Allein daraus folgt keineswegs, daß in der Kirche, die von Anfang an war, d. h. in der katholiſchen, auch nur völlig Unbeſtimmtes dabei ſei gedacht worden. Es läßt ſich ſtreng beweiſen, daß, um vom ſchriftlich gewordenen Evangelium zu ſchweigen, von den Briefen des Clemens, des Barnabas, des Ignatius an, ſtets der wahre eigentliche Sohn des Vaters (υἱος γνησιος, ἰδιος, υἱος κυριως) alſo Gott aus Gott ſei dabei geglaubt worden.

Unter die Glaubensbekenntniſſe mag auch die Ausſage der von Plinius Secundus verfolgten Chriſten gezählt werden. Dieſe legten das Zeugniß ab, daß ſie Chriſtum als Gott verehrten (ep. l. X. 97.). Einen öffentlichen Charakter hat auch der Schluß des Gebetes, das Polykarpus auf dem Scheiterhaufen ſprach, denn offenbar hat es den Charakter einer, in den Verſammlungen der Chriſten gebräuchlichen Doxologie. Sein ganzes Gebet lautet alſo: „Herr, allmächtiger Gott, Vater deines geliebten und geprieſenen Sohnes Jeſu Chriſti, durch den wir dich kennen gelernt haben, Gott der Engel und Mächte, und des geſammten Geſchlechts der Gerechten, die vor dir wandeln: ich preiße dich, daß du mich heute in dieſer Stunde gewürdiget haſt, mich in die Zahl deiner Blutzeugen aufzunehmen, und Chriſti Kelch zu trinken, zur Auferſtehung des Leibes und der Seele, zum ewigen Leben, in der Unverweslichkeit, die der heilige Geiſt verleihet. O möchte ich doch heute unter ſie von dir aufgenommen werden, durch das reiche und angenehme Opfer (ἐν θυσιᾳ πιονι και προσδεκτῃ), gleichwie du es, der treue und wahrhafte Gott, vorbereitet, vorhergezeigt und erfüllt haſt [52]). Deßhalb und aller deiner Gaben wegen, lobe ich dich, preiße ich dich und verherrliche dich mit

---

[52]) Ich glaube gegen die beiden Ueberſetzungen ἐν θυσιᾳ κ. τ. λ. auf den Erlöſer beziehen zu müſſen.

dem ewigen und himmliſchen Jeſus Chriſtus[53]), deinem geliebten Sohne, mit welchem dir und dem heiligen Geiſte Preis und Ehre ſei jetzt und durch alle künftige Zeiten. Amen."

Ich enthalte mich aller weiteren Bemerkungen hierüber, da es klar ausgeſprochen iſt, wer Chriſtus und der heilige Geiſt im Glauben der Chriſten waren, die beide als ewig und mit dem Vater gleich anbetungswürdig im Gemüthe und in der Ueberzeugung feſthielten.

Die katholiſche Kirche hätte aber vielleicht nach ihrem ganzen Charakter das, was ſie gläubig tief im Gemüthe bewahrte, nie weiter entwickelt, die genannten gepflanzten Keime nie weiter in Begriffen entfaltet, wenn nicht Menſchen aufgeſtanden wären, die ſich unter der allgemeinen und eben darum unbeſtimmt gefaßten Lehre, etwas ganz Anderes, als ſie gedacht haben, und noch dazu ihre kümmerliche, dürftige oder abentheuerliche Anſicht als die wahre zur allgemeinen Anerkennung hätten erheben wollen. Nun ſprach ſich die Kirche beſtimmter aus, aber wieder nur in ſofern ſie veranlaßt wurde; die weitere Darſtellung fromm und ehrfurchtsvoll einer fernern Nöthigung überlaſſend. Irenäus, zu deſſen Zeit die Kirche ſchon ſo vielfach bewegt und aufgeregt war, trägt darum den allgemeinen Glauben der Kirche ſchon um vieles beſtimmter vor. Er legt denſelben in folgendem Bekenntniſſe dar: „die Kirche, zerſtreut über den ganzen Erdkreis von einem Ende bis zum andern, hat von den Apoſteln und ihren Schülern den Glauben empfangen an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, und des Meeres, und alles deſſen, was darin iſt; und an einen Jeſum Chriſtum, den Sohn Gottes, der für unſer Heil Fleiſch geworden, und an den heiligen Geiſt, der durch die Propheten die Heilsanſtalten, die Ankunft und die Geburt unſers geliebten Herrn Jeſus Chriſtus, aus einer Jungfrau, ſein Leiden und die Auferſtehung von den Todten, ſeine Himmelfahrt mit dem Leibe, und ſeine Wiedererſcheinung vom

---

[53]) *Euseb.* l. V. c. 1. hat δια του αἰωνιου ἀρχιερεως Ἰησου χριστου, του ἀγαπητου σου παιδος. Ich habe nach dem Text bei Gallandi überſetzt. Bibliothec. vet. Patrum. I. fol. 619.

Himmel in der Herrlichkeit des Vaters verkündet hat, auf daß er Alles auf den Anfang zurückführe, und alles Fleisch der gesammten Menschheit auferwecke, damit sich vor Christus Jesus unserm Herrn und Gott, unserm Heiland und König, nach dem Wohlgefallen des unsichtbaren Vaters jegliches Knie im Himmel und auf der Erde und unter der Erde beuge, und jegliche Zunge ihn verherrliche, damit er in Allem ein gerechtes Gericht halte, und die Geister der Bosheit, die sündigenden und abgefallenen Engel, die Unfrommen, Ungerechten und Gesetzlosen und die Gottesverächter unter den Menschen in das ewige Feuer schicke; die Gerechten aber und die Heiligen, die seine Gebote hielten, und in seiner Liebe verharrten, die durch ihre Buße des Lebens gewürdigt wurden, mit der Unsterblichkeit und ewigen Herrlichkeit belohne." lib. I. adv. haer. c. 10. Wer weiß, was die Häretiker zur Zeit des Irenäus bekämpften, wie sie die Weltschöpfung und das alte Testament einem andern Gott zuschrieben, die Gottheit Christi läugneten, wie sie ein Gericht nach den Werken eines Jeden verwarfen, und blos von einem beseligenden Glauben oder einer seligmachenden Gnosis und von natürlichen Ansprüchen auf die Seligkeit etwas wissen wollten, der wird begreifen, warum Irenäus ausdrücklich die Gottheit Christi, die Inspiration der Propheten durch den heiligen Geist, die Zurückführung aller Dinge zum Anfang durch Christus, seine Wiederkunft zum Gericht u. s. w., als allgemeines Bekenntniß der Christen aufgestellt habe. Hätten sie noch andere Lehren direct und unmittelbar geläugnet, so würde er auch diese in das Symbolum aufgenommen haben.

Tertullian hatte einigemal Gelegenheit, das allgemeine Symbol der Christen niederzuschreiben. Man sehe de praescript. c. 13. Es stimmt ganz mit dem des Irenäus überein, nur daß einige Lehren etwas unbestimmter gehalten sind. Man hat sich schon öfters darauf berufen, wie einfach doch der Glaube der ältesten Kirche noch im Anfang des dritten Jahrhunderts gewesen sei, daß man in allem Uebrigen Freiheit gehabt habe, unbeschadet der Gemeinschaft mit der Kirche. Das ist nicht wahr. Als Tertullian gegen Praxeas schrieb, nahm er auch in die Glaubensregel, von der er erzählt, daß sie von Anfang an in der Kirche festgehalten

worden ſei, das auf, daß der Sohn und Vater zwei Perſonen ſeien, und nicht Eine nur. Er ſagt: „wir haben ſtets an einen Gott zwar geglaubt, jedoch mit der Eigenthümlichkeit, die wir die Oekonomie nennen, daß der Eine Gott einen Sohn habe, den Logos, der von ihm ausgegangen, durch den Alles gemacht worden iſt, und ohne welchen nichts gemacht wurde; daß dieſer in eine Jungfrau vom Vater geſendet worden, daß aus ihr geboren ſei, der Gott Menſch, des Menſchen und Gottesſohn, und daß er Jeſus Chriſtus genannt worden ſei. — Daß dieſe Regel von Anfang an geweſen ſei, auch eher noch als es Häretiker gab, geſchweige eher als Prareas, der von geſtern iſt, war, das beweiſ't der ſpätere Urſprung aller Häretiker ſowohl, als die Neuheit des Prareas ſelbſt.“ adv. Prax. c. 2. So lautet das Glaubensbekenntniß gegen Prareas.

Allerdings lag es ſtets im Bewußtſein der Chriſten, daß der Vater und Sohn verſchiedene Perſonen ſeien, und ſie drückten das von Anfang an deutlich genug aus; nur kam es nicht zum völlig klaren Bewußtſein, ehe es beſtritten wurde; aber ſobald durch den Streit die Verſchiedenheit im Bewußtſein klar aufgegangen war, wurde es auch in die Symbole aufgenommen, ſeien nun dieſe öffentliche oder private, und die, ſo dagegen handelten, in der Kirche nicht geduldet. Man erſieht daraus, daß, wie ich oben ſagte, die Unbeſtimmtheit des apoſtoliſchen Symbolums nur eine ſcheinbare iſt, und daß die Chriſten allerdings einen beſtimmten Glauben, der kirchlichen Ueberlieferung gemäß, hatten.

Ehe Origenes ſeine wiſſenſchaftliche Darſtellung des chriſtlichen Glaubens, wenn man ſo ſagen will, beginnt, ſetzte er feſt, was der allgemeine Glaube der Chriſten ſei, und drückt ihn in der vorliegenden Beziehung alſo aus: „durch die apoſtoliſche Predigt wird überliefert, daß Ein Gott iſt, der Schöpfer aller Dinge —, daß dieſer Gott, gleichwie er es durch ſeine Propheten verſprochen hatte, in den jüngſten Tagen unſern Herrn Jeſum Chriſtum geſendet hat, zuerſt zur Berufung Iſraels, nach deſſen Unglauben aber, zur Berufung aller Völker — dann, daß Jeſus Chriſtus ſelbſt, der gekommen iſt, vor aller Creatur, aus dem Vater geboren wurde. Nachdem er bei der Weltſchöpfung dem Vater ge-

dient hatte, denn durch ihn ist Alles gemacht worden, hat er sich in den jüngsten Zeiten selbst erniedrigt, und wurde Mensch und Fleisch, da er Gott war, und obschon er Mensch geworden ist, so blieb er doch, was er war, Gott. — — Dann haben sie überliefert, daß der heilige Geist in Ehre und Würde dem Vater und Sohn vereinigt sei. Jedoch wird nicht unterschieden, ob er geboren oder nicht geboren, ob er auch für einen Sohn Gottes zu halten sei oder nicht." de Princ. praef. Man sieht, wie sich die Kirchenväter klar bewußt sind, daß ihre Lehre von den Aposteln stamme; wenn sich gleich die Form derselben allmählig bestimmter ausgeprägt hatte.

Das Symbolum des Gregorius Thaumaturgus nennt Christum die substantielle Weisheit, die Macht und das ewige Bild Gottes; den durchaus Vollkommenen des Vollkommenen, Gott gezeugt aus Gott [54]), den wahren Sohn des wahren Vaters, den ewigen Sohn dessen, der von aller Ewigkeit ist; das Leben und den Grund aller derer, die leben, die heilige Quelle und die Heiligkeit selbst, den Urheber der Heiligung Aller. Vom heil. Geist heißt es, es gibt nur einen heil. Geist, der von Gott ausgeht und vom Sohn gegeben wird. Endlich wird gesagt: das ist die vollkommene ungetheilte Trinität, eine in der Herrlichkeit, Macht und Ewigkeit [55]). Das nun ist der Glauben der drei ersten Jahrhunderte von der Trinität.

---

[54]) Es entgeht mir nicht, daß Basilius ep. IV. LX. sagt, Gregorius habe den Sohn ποιημα und κτισμα genannt. Allein vergleicht man damit, daß er nach demselben Berichte auch gesagt hat, der Vater und Sohn seien ἐπινοια μεν δυο, ὑποστασει δε ἐν, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er unter ποιημα, γεννημα verstanden habe. ὑποστασις ist hier = οὐσια. Also sagte er, Vater und Sohn seien Eines Wesens.

[55]) Das einem Concilium von Antiochien gegen Paul von Samosata zugeschriebene Bekenntniß, herausgegeben von Turrian, ist, wie es scheint, unterschoben. Hierüber, so wie über die Aechtheit eines anderen Symbolums der vornicäischen Zeit siehe *Du Pin* Nouvelle Biblioth. Tom. I. p. 214.

Zweites Buch.

Von dem Charakter des Athanasius und seinen Schriften im Allgemeinen. Seine Apologie des Christenthums. Auftritt der Arianer.

Die Erziehungsgeschichte des heiligen Athanasius verliert sich in ein nicht mehr aufzuhellendes Dunkel. Beinahe in demselben Augenblicke, in welchem er nach der zuverläßigen Geschichte zuerst die Kirche begrüßte, ist er so groß, als bei seinem Abschiede von derselben. Geheimnißvoll bereitet der göttliche Geist die Lebenskeime derjenigen, die er sich auserwählt hat; sie sind durch nichts Aeusseres zu erklären. Der innere Reichthum einer heiligen, großen Natur, ist das Wunder der Geschichte zu jeglicher Zeit: immer sehen wir Ursachen bei ihrer Erscheinung in der Reihe der übrigen Erscheinungen, bei ihrer Bildung zur Eingreifung in dieselben, thätig, die nicht die Ursachen sind; unmittelbar wirksam ist Gotteskraft. Eltern, Erzieher und Freunde mögen die göttlichen Keime begießen und pflegen, aber der Herr nur ist's, der sie pflanzt. Allerdings nehmen wir in der Geschichte eine stete Entwickelung wahr, so daß die Keime der Zukunft schon in der oft fernen Vergangenheit gelegt sind: aber daß die Fäden richtig aufgenommen werden, und keiner derselben sich verliert, das ist das dem menschlichen Auge verborgene Werk Gottes, das Werk seiner geheimen schöpferischen Kraft, die Jedem austheilt, wann und wo und wie es nützlich ist. So mögen wir uns trösten ob des Mangels an Nachrichten, die wir so gerne von der früheſten Entwickelungsperiode des heiligen Athanasius zu haben wünschen.

Gott hatte eine ſchwere Aufgabe auf die Bruſt des heil. Athanaſius gelegt; er ſollte in einer verwirrten, entſetzlichen Zeit die Stütze ſeiner Auserwählten ſein; alle Stürme, die die Gemeinde des Heilands erſchütterten, nachdem kaum das Heidenthum ſeine letzte Wuth an ihr verübt hatte, ſollten lange Zeit hindurch über ihn vorzüglich hereinbrechen, aber auch ſich brechen an ihm. Die Waffen der Dialektik ſollten den Glauben der Einfalt verwirren, während die feinſten Gewebe menſchlicher Schlauheit im Bunde mit der weltlichen Macht diejenigen umſtricken und verderben ſollten, die auszuharren entſchloſſen waren bis ans Ende. Mit den Gaben nun rüſtete der Heiland den heil. Athanaſius aus, die das Gegengewicht gegen ſolche Angriffe enthielten. Er hatte ihm einen tiefen, unerſchütterlichen Glauben gegeben. Während aber vielen Jüngern Chriſti dieſelbe Gnade ertheilt wird, die jedoch dadurch nur ſelig in ſich ſelbſt ſind, und ſich nur einer kleinen Wirkſamkeit in der nächſten Umgebung erfreuen; verband er damit eine große praktiſche Gewandtheit, die Gabe, die verwirrteſten Verhältniſſe zu durchſchauen, und zu einem höhern Zwecke zu ordnen, eine Umſicht und eine Gegenwart des Geiſtes, die durch die betrübteſte Lage und die gegenwärtigſten Gefahren nicht geſchwächt wird. Waren darum die Feinde der Kirche klug, er war noch klüger: er verband, wie der Herr es ſagte, mit der Einfalt der Tauben die Klugheit der Schlangen. Die Kirche Gottes bedurfte nicht blos einer leidenden, mit Geduld und gläubiger Ergebenheit vertrauenden Tugend, ſondern eines ſtarken, thätigen, in die Verhältniſſe weiter Kreiſe mit Geſchick und Kunſt eingreifenden Geiſtes.

Die Dialektik der Arianer bot Athanaſius durch eine bei weitem überlegene, feinere und ſchärfere auf. Während ſie von aller tieferen Speculation entblößt waren, beſaß er einen ächt ſpeculativen Geiſt und einen großen Reichthum von Ideen. Er wußte dieſe mit bewunderungswürdiger Klarheit und ächter Beredſamkeit zu entwickeln. Das einfachſte Talent kann der Einfalt ſeiner Rede folgen, wenn es auch nicht immer die ſtrenge Conſequenz, den tiefen Zuſammenhang aller ſeiner Gedanken durchſchaut.

Er hat nie eine chriſtliche Lehre entwickelt, die er nicht in Verbindung mit dem Weſen des Chriſtenthums angeſchaut, und

auf dieſes mit dem klarſten Bewußtſein zurückgeführt hätte. Eben dieſe Eigenſchaft gibt ſeinen Unterſuchungen einen unerſchütterlichen Halt. Sie ſind aber frei von dem Zwange des Syſtems geführt, und der platoniſche Dialog, obſchon nicht der Form nach, findet ſich in ſeinem Weſen bei Athanaſius: er hat den Plato, und die griechiſchen Philoſophen überhaupt ſorgfältig ſtudirt: man bemerkt es genau, obſchon er ſeine Bekanntſchaft mit ihnen nirgends zur Schau trägt.

Athanaſius war in ſeiner Jugend eine zeitlang Ascet; und dieſe Periode ſeines Lebens war es, in welcher er mit dem heiligen Antonius, ſeinem Führer in der Asceſe, ein Freundes-Verhältniß anknüpfte, das, ſo lange dieſer lebte, fortgeſetzt wurde. Athanaſius hinterließ ſeinem Freunde ein ſchönes Denkmal. Wer immer den Athanaſius näher kennen lernte, gewann ihn lieb: mit rührender Innigkeit war ihm aber beſonders ſeine Gemeinde zugethan. Er ſchätzte die Verdienſte Anderer und erkannte ſie öffentlich an. Gegen gewöhnliche menſchliche Schwäche, ſelbſt wenn ſie auf den Glauben Einfluß hatte, zeigte er große Nachſicht, entſchuldigte ſie, hob lieber das Wahre, das dem Falſchen beigemiſcht war, hervor, und unterſchied genau die innere gläubige Geſinnung von den Fehlern in der Darſtellung [1]). Wenn er einen Charakter in ſeiner Geſammtheit aufgefaßt hatte, und in demſelben eine innere Geſundheit entdeckte, nahm er ihn in ſeinen Schutz gegen alle Verläumdungen. Wenn er ſich gezwungen ſah gegen Männer zu ſchreiben, die ihm ſonſt lieb waren, ſo ſchrieb er gegen ihre falſchen Grundſätze und nannte die Namen derjenigen nicht, denen es eigentlich galt. Er war kein Mann, der todte Formeln mit dem Leben verwechſelte; er hielt beides genau auseinander. Aber er kannte diejenigen, die dieſes in jenen bekämpften. Gegen die Sünde, die

---

[1]) Epist. ad Serap. IV. legt er einen ſchönen Beweis hievon rückſichtlich des vielfach angefeindeten Origenes ab. Er nennt ihn den φιλοπονον, und bemerkt von ſeinen mannigfaltigen nur gar zu oft ſeltſamen und wunderlichen Meinungen, er habe ſie nur unterſuchungsweiſe aufgeſtellt, was auch Origenes ſelbſt ſagt. Von ſpätern Männern, die auf Abweichungen von der Kirchenlehre verfielen, und dem Verhältniſſe, in welchem Athanaſius zu ihnen ſtand, wird ſpäter die Rede ſein.

zum Bewußtſein ihrer ſelbſt kam, war er ſchonend, und betrachtete bei Menſchen, die in ſich gingen mehr die Gegenwart als die Vergangenheit. Dieſe Liebenswürdigkeit ſeines Charakters, verbunden mit ſeinem heiligen Wandel und ſeinen ausgezeichneten Verdienſten um die Kirche, erwarb ihm die Freundſchaft aller Gutgeſinnten, die ſich ſelbſt lieber dem Exil und jeglicher Verfolgung preiß gaben, als ſeine Sache verließen, die freilich mit der der Kirche auf das innigſte verflochten war.

Die Schande derjenigen aber, deren ſich eine innere Fäulniß bemächtigt hatte, die die Kirche wie ein ſchlechtes Mittel zu ihren ſchlechten Zwecken gebrauchten, deckte er mit heiligem Eifer unnachſichtlich auf. Seine Liebe zum Heilande, ſeine Liebe zur Kirche, ſeine innigſte Sorgfalt für das Heil der Gläubigen, das er gleich ſeinem eigenen, und mehr als dieſes ſuchte, entflammte zu einem heiligen Zorne bei dem Anblicke der Verwüſter der Seelen, die Chriſtus theuer, die er mit ſeinem Blute erkaufte, und ſein Wort ſchnitt in ſolchen Fällen, wie ein zweiſchneidig Schwert, durchdringend Mark und Gebein. Athanaſius konnte nach ſeiner ganzen Geiſtesrichtung nicht anders. Ein heiliger Ernſt, eine tiefe Ehrfurcht vor dem was Gottes iſt, erfüllte ihn ſchon in ſeiner Jugend, ehe ihn ſeine geheimnißvolle Beſtimmung, die ihm von Anbeginn an geworden war, in das Schickſal der Kirche ſo eng verſchlungen hatte, ſprach er ſich aus, wie das Heilige zu behandeln und zu würdigen ſei. „Nimm von dieſer Schrift Veranlaſſung," ſagt er, „dich dem Studium der heiligen Schriften zu widmen; wende ihnen mit Einfalt und Aufrichtigkeit deinen Geiſt zu und du wirſt ihren Inhalt verſtehen und vollkommener und ſchärfer auch einſehen die Richtigkeit meines Vortrags; denn jene wurden vermittelſt göttlicher Männer von Gott verfaßt und niedergeſchrieben. Wir aber wurden von gotterleuchteten Lehrern, die ſich ihnen widmeten, und Zeugen der Gottheit Chriſti geworden ſind, unterrichtet, und ſo übergeben wir ihre Lehre deiner ſorgfältigen Betrachtung. — — — Um den Sinn der Schrift zu erforſchen, und ſie wahrhaft zu verſtehen, bedarf es eines frommen Lebens, einer reinen Seele, einer Geſinnung, die nach Chriſtus geſchaffen iſt, auf daß der Geiſt in ihr wandelnd, ſeine

Sehnſucht befriedigen, und das Wort von Gott verſtehen möge, in wie weit es der menſchlichen Natur erreichbar iſt. Denn ohne reinen Sinn und Nachahmung des Lebens der Heiligen, kann wohl Niemand die Reden der Heiligen verſtehen. Denn wenn einer das Sonnenlicht ſehen will, ſo reinigt er ſeine Augen, und hellet ſie auf, wie der Gegenſtand ſeiner Sehnſucht auch hell iſt und rein; denn nur, wenn ſein Auge ſelbſt licht geworden, kann er das Licht der Sonne ſehen, weil beide das Organ und der Gegenſtand ſich ähnlich ſind. Eben ſo muß derjenige, der den Sinn der von Gott Gelehrten (der heiligen Schriftſteller) erfaſſen will, von ſeiner Seele die unreinen Flecken nehmen, zu den Heiligen durch die Aehnlichkeit ſeines Wandels ſich erheben, damit er mit ihnen durch die Gleichförmigkeit des Lebens verbunden, erfaſſe, was ihnen von Gott geoffenbart wurde, und in der Lebensgemeinſchaft mit ihnen (ἐκείνοις συναφθεὶς) von der Sünde abſtehe." (de incarnat. c. 56. 57.). Gegen diejenigen, die Chriſtum herabwürdigten, ſagt er daher: „Wir aber haben Chriſtum nicht alſo kennen gelernt, wenn wir anders, von ihm belehrt, ihn kennen gelernt haben, indem wir den alten Menſchen, der durch die trügeriſchen Lüſte verdorben iſt, abgelegt und angezogen haben den neuen, der nach Gott geſchaffen iſt in Gerechtigkeit, Heiligkeit und Wahrheit." (or. IV. cont. Arian. c. 34.) So alſo war er überzeugt, daß wie die geſammte heilige Schrift, ſo insbeſondere die höhere Natur Chriſti nur in dem von ihm in uns geſchaffenen neuen höhern Leben verſtanden werden könne.

Athanaſius ſtund mit allen Wurzeln ſeines Lebens, ſo tief und ſo weit ſie ſich auch verbreiten mochten, in der Kirche: er ſchaute ſich ſtets nur in der Gemeinſchaft der Kirche, und in ihrer Vergangenheit an. Denn er lehrte, Chriſtus habe ſich innigſt mit der Kirche verbunden, ähnlich wie mit der Menſchheit, mit welcher er eine Perſon ausmacht, ſo daß ſie Chriſtus Selbſt gleichſam ſei. Zu den Worten des Pſalmiſten: „die Weisheit (Chriſtus) hat ſich ein Haus erbaut," bemerkt er: „der Apoſtel erklärt dies, indem er ſagt: „„ſein Haus ſind wir."" So alſo, fährt er fort, ſteht die Kirche feſt, denn ſie iſt auf einen Felſen erbaut, und die Pforten der Hölle werden ſie nicht überwältigen." (or.

cont. Arian. c. 34.). Zu Pſ. 88, 38.: „ſein Thron iſt wie die Sonne vor ihm," bemerkt er: „der Thron Chriſti iſt die Kirche, denn er ruhet in ihr. Die Kirche alſo, weiſſagt der Pſalmiſt, wird überſtrahlen und beleuchten die ganze Erde unter dem Himmel, und ſtets wird ſie bleiben, wie die Sonne und der Mond [2])." Die Einheit des Vaters und des Sohnes iſt ihm daher nach Johannes das Vorbild der Einheit und Einigkeit in der Kirche. „Wie der Vater im Sohne iſt, ſo ſollen wir, auf ſie als Vorbild ſchauend, Eins ſein unter einander in Eintracht und in Einheit des Geiſtes, auf daß wir uns nicht trennen, wie die Korinther, ſondern dieſelben Geſinnungen haben, wie jene fünf tauſend in der Apoſtelgeſchichte, die wie eine Seele waren [3])."

Die Unzertrennlichkeit der heiligen Schrift und der Kirche ſtand darum feſt bei Athanaſius, ſo wie die Identität der Lehre der Kirche und der heiligen Schrift. Er berief ſich daher beſtändig auf beide als auf Eines und Daſſelbe. So ſagt er (or. II. c. Ar. c. 40.): „Wenn ſie ſelbſt eingeſtehen, daß das Ihrige neu ſei, ſo ſollen ſie nicht läugnen, daß ihre Häreſie von den Vätern nicht abſtamme, ſondern etwas Fremdes ſei. Was aber nicht von den Vätern ſtammt, ſondern jetzt erſt erfunden wurde, was ſoll das anders ſein, als das, wovon Paulus I Tim. 4, 1. ſpricht?" „Laßt uns noch, ſagt er (ep. IV. ad Serap. c. 28.), die urſprüngliche Ueberlieferung, die Lehre und den Glauben der katholiſchen Kirche (*την ἐξ ἀρχης παραδοσιν και διδασκαλιαν και πιστιν της καθολικης ἐκκλησιας*) betrachten, die der Herr gegeben, die Apoſtel verkündet und die Kirche bewahrt hat. Denn auf dieſem iſt die Kirche gegründet, und wer aus ihr hinaus fällt, der möchte weder ein Chriſt ſein, noch genannt werden." (*οὐτ' ἀν εἰη, οὐτ' ἀν ἐτι λεγοιτο χριστιανος.*)

Er hatte den Grundſatz bei der Interpretation der heiligen

---

[2]) Cf. in Ps. XVIII. *σκηνην αὐτου την ἁγιαν ἐκκλησιαν σημαινει, ἐν ᾗ κατασκηνιοσαι ἐπηγγελται.*

[3]) Cf. in Ps. XXVIII. zu den Worten: „*προσκυνησατε τῷ κυριῳ ἐν αὐλῃ ἁγιᾳ*" ſagt er: *σαφως δια τουτων ἡμιν παρακελευεται, ὡς ἐξω της εκκλησιας οὐ δει προσκυνειν. τουτο δε δια τας των ἑτεροδοξων συναγωγας.*

Schrift, daß man die Grundanſchauung von Chriſtus und ſeinem Erlöſungswerke, wie ſie die Kirche darbiete, mit ſich bringen müſſe, und alles Einzelne in dieſem Geiſte auffaſſen ſolle. So ſagt er gegen die Arianer: „man wird leicht einſehen, daß ihre Anſicht faul iſt, wenn wir die Grundlage unſers chriſtlichen Glaubens ins Auge faſſen und dieſe als die Richtſchnur feſthalten. Denn, indem die Chriſtusfeinde dieſe auſſer Acht ließen, irrten ſie ab von dem Wege der Wahrheit.“ (or. III. c. Ar. c. 28.) Der Hauptinhalt der heiligen Schrift iſt nun nach ihm der, daß Gott Menſch geworden ſei zu unſerer Erlöſung. (Σκοπος τοινυν και χαρακτηρ της ἁγιας γραφης εἰναι, ὁτι τε ἀει θεος ἠν, και ὁτι ὑστερον δι' ἡμας σαρκα λαβων, ανθρωπος γεγονε l. l. c. 29.) „Wären ſie nun davon ausgegangen, und hätten ſie die Grundlage der Kirche wie einen Anker des Glaubens feſtgehalten, ſo hätten ſie nicht Schiffbruch gelitten am Glauben *).“ Daher beruft er ſich ſo häufig auf ein den Chriſten einwohnendes Grundgefühl, das ſich durch ihre erſte Erziehung in der Kirche gebildet habe. (Τις δε ἀκουσας ὁτε κατηχειτο κατα την ἀρχην οὐχ οὑτως ἐδεξατο κατα την διανοιαν, ὡς νυν φρονουμεν, — — το μεν γαρ σπειρομενον ἐξ ἀρχης ἑκαστῃ ψυχῃ κ. τ. λ. or. II. c. Ar. c. 35.) Deßhalb ſagt er ſo häufig: „das iſt nicht der Glaube der Chriſten, das iſt der Kirche fremd.“ (or. I. c. 36. c. 38. ἀλλ' οὐκ ἐστι χριστιανων ἡ πιστις αὐτη· ἀλλ' οὐκ ἐστι τουτο της ἐκκλησιας). Hier ſpricht ſich das innere Widerſtreben gegen gewiſſe Lehren, ein der Natur des Chriſten inwohnender Abſcheu gegen ſolche aus; es iſt ein unwillkührlicher Drang des chriſtlichen Gefühls, das ſich derſelben zu erwehren ſucht, weil das Leben des Chriſten in ſeiner Wurzel bedroht wird. Das iſt das Weſen der Tradition, das ſich in ſolchen Wendungen nur in anderer Weiſe kund thut, als man ſich gewöhnlich auf ſie zu berufen pflegt. Wenn man darum den ererbten Glauben durch Berufung auf die heilige Schrift zu beeinträchtigen ſuchte, ſo bemerkte er, daß auch Satan durch geborgte Sprüch-

*) Ταυτα εἰ οὑτως διενοουντο, τον τε σκοπον του ἐκκλησιαστικον, ὡς ἀγκυραν της πιστεως, ἐπεγινωσκον, οὐδ' ἀν ἐναυαγησαν περι της πιστεως. or. III. c. Ar. c. 58.

lein ſich anzuſetzen verſucht habe (or. I. cont. Ar. c. 8.). Die heilige Schrift iſt darum, wie er ſagt, zur Verkündigung der Wahrheit hinreichend, allein die Kirche ſchließt ihren Sinn auf[5]).

Athanaſius hatte darum eine aufrichtige, innige Liebe zu den Vätern der Kirche. So ſagte er den Arianern: „was haben die Väter verſäumt, was noch zur Frömmigkeit gehörte? Iſt nicht vielmehr ein hoher und frommer Sinn bei ihnen, der Chriſtum lieb hat? (Και ού μαλλον ὑψηλη διανοια και φιλοχριστος εὐσεβεια παρ' αὐτοις.) So müſſen wir von den Vätern denken, ſo geſinnt ſein, wenn wir nicht unächte Söhne ſind; ſondern von ihnen die Ueberlieferungen und die fromme Lehre haben." Da man einen Widerſpruch in der Lehre der Kirche damit nachweiſen wollte, daß man ſagte, die gegen Paul von Samoſata verſammelten Väter hätten das ὁμοουσιος verworfen, die von Nicäa aber angenommen, bemerkt er: „Es ziemt ſich nicht, Beide in einen Widerſtreit gegen einander zu verſetzen. Denn alle ſind Väter. Es iſt alſo nicht erlaubt zu ſagen, daß die Einen recht, die Andern ſchlecht gedacht haben. Denn Alle ſind in Chriſto entſchlafen. Man muß nicht ſtreiten, man muß nicht die Zahl der Einen berückſichtigen, damit nicht die Dreihundert (von Nicäa) die Andern in Schatten ſtellen; auch muß man nicht die Zeit meſſen, damit die frühern durch das Alter die ſpätern nicht verdunkeln. Alle ſind, wie geſagt, Väter." (de synod. c. 40. 47. 43.)[6]).

---

[5]) Contr. Gent. c. 1. αὐταρκεις μεν γαρ εἰσιν αἱ ἁγιαι και θεοπνευστοι γραφαι προς την της ἀληθειας ἀπαγγελιαν. εἰσι δε και πολλοι των μακαριων ἡμων διδασκαλων εἰς ταυτα συνταχθεντες λογοι· οἱς ἀν τις ἐντυχοι, εἰσεται πως μεν την των γραφων ἑρμηνειαν, ἡς τε ὀρεγεται γνωσεως τυχειν δυνησεται. Dieſe Stelle muß mit andern verglichen werden.

[6]) Συγκρουειν γαρ τουτους προς ἐκεινους ἀπρεπες· παντες γαρ εἰσι πατερες· διακρινειν δε παλιν, ὡς αὐτοι μεν καλως, ἐκεινοι δε τ'ουναντιον εἰρηκασιν, οὐχ ὁσιον. οἱ παντες γαρ ἐκοιμηθησαν ἐν χριστῳ. οὐ γαρ χρη δε φιλονεικειν, οὐδε των συνελθοντων τον ἀριθμον συμβαλλειν, ἱνα μη δοκωσι οἱ τριακοσιοι τους ἐλαττονας ἐπικρυπτειν, οὐδ' αὐ παλιν τον χρονον ἀναμετρειν, ἱνα μη δοκωσι οἱ προλαβοντες ἀφανιζειν τους μετα ταυτα γενομενους. οἱ παντες γαρ ὡς προειρηται, πατερες εἰσι. Gegen Paul von Samoſata wurde ὁμοουσιος in einem ganz andern Sinne verworfen, als in Nicäa gebraucht.

Wie ſchön iſt doch in dieſer Stelle die Ueberzeugung von der Stetigkeit des Glaubens in der Kirche niedergelegt! — Zuweilen konnte Athanaſius in einen rechten Eifer für dieſen ſeinen Glauben, der dem Gemüthe der alten Chriſten das größte Bedürfniß war, und ſtets das Bedürfniß der Chriſten ſein wird, verſetzt werden. „Welchen Glauben," ſagt er, „verdienen wohl ſie, die den der frühern Zeiten vernichtet haben? Oder wie mögen ſie jene Väter nennen, auf welche ſie folgten, ſie, die ihren Glauben des Irrthums anklagen? — — Was wollen ſie ihrem Volke ſagen? Daß die Väter im Irrthum waren? Wie wollen aber ſie ſich Vertrauen erwerben bei jenen, die ſie gelehrt haben, ihre Lehrer zu verachten? Mit welchem Auge werden ſie die Grabſtätte ihrer Väter anſchauen, die ſie Ketzer nennen? Warum verwerfen ſie des Valentin, der Montaniſten, der Manichäer Lehren, die aber, die nach ihrer Meinung eben ſo ſehr fehlen, nennen ſie Heilige? Wie können ſie Biſchöfe ſein, die von Ketzern, wie ſie ſagen, ihre Sendung erhalten haben? Wenn ſie im Irrthum waren, und durch ihre Ueberlieferung die Kirche betrogen haben, ſo ſoll ganz und gar ihr Andenken aufhören. Verwerfet ihre Schriften, werfet aus den Gottesäckern ihre Gebeine, auf daß Jedermann wiſſe, daß ſie Verführer waren, ihr aber Vatermörder ſeid."

„Gewiß lobte der Apoſtel die Korinther," fährt Athanaſius fort, „wenn er ſagt: „„weil ihr in Allem meiner gedenket, und es feſthaltet, wie ich es euch überliefert habe."" 1 Kor. 11, 2. Ihren Geſinnungen von den Vorfahren gemäß, müſſen aber dieſe gerade das Gegentheil dem Volke ſagen: „„wir loben euch nicht, daß ihr die Ueberlieferung der Väter bewahrt: wir preißen euch, wenn ihr ſie verwerfet."" Sie ſollen ſofort klagen über ihre eigene Mißgeburt, und ausrufen: nicht fromm Geſinnte, Ketzer haben uns erzeugt. Solches geziemt ſich für jene, die die Verehrung der Väter den Arianern aufopfern, und ſich nicht ſcheuen vor dem, was in den Sprüchwörtern geſchrieben ſteht: „ein ſchlechtes Gezücht, das den Vätern fluchet." 30, 11. Für ihre Häreſie nun ſtreiten ſie ſo hartnäckig. Laſſet euch aber nicht erſchüttern, und haltet ihre Frechheit nicht für Wahrheit. Denn ſie ſind unter ſich ſelbſt im Kampfe; da ſie von den Vätern (der durch ſie überlieferten Lehre)

abgefallen, ſo ſtimmen ſie nothwendig unter ſich ſelbſt nicht überein, ſondern in mannigfaltigen und entgegengeſetzten Veränderungen bewegen ſie ſich herum. Sie ſtreiten gegen die Synode von Nicäa, ſelbſt aber verſammeln ſie viele Synoden, ſetzen in jeder ihren Glauben auseinander, und bleiben bei keinem. Sie werden aber nie aufhören, dieſes zu thun; weil ſie auf ſchlechtem Wege ſuchend, die Wahrheit, die ſie haſſen, nicht finden werden." (c. 13—14. l. l.)

Mit dieſem Glauben, daß Chriſtus ſtets in ſeiner Kirche ſeine Wahrheit erhalte, war es ihm ein Abſcheu, daß die Chriſten nach Menſchen ſich benennen laſſen. Denn jede Lehre wird nach altem Brauche nach ihrem Urheber benannt; weil aber Chriſtus allein der Gründer unſers Glaubens iſt, ſo ſollten auch, wie Athanaſius mit der geſammten Kirche meinte, alle Anhänger Chriſti nur Chriſten genannt werden. Mit der Anſicht aber, daß der Kirche die Wahrheit je entgehen könne, iſt dies nicht zu vereinigen: es werden dann immer Menſchennamen mit dem Namen Chriſti verwechſelt, und beide zugleich gehört werden. Daher ſagt er: „die, ſo die Häreſie annahmen, wurden in ihrem Geiſte verkehrt und fielen in Thorheit, ſo daß ſie den Namen des Herrn der Herrlichkeit in die Aehnlichkeit des Bildes eines vergänglichen Menſchen verwandelten. (Röm. I, 23.) (Menſchen und Menſchenwerk vergöttern). Dies iſt das Kennzeichen ihres unfrommen Sinnes. Sie ſollen keine Ausflüchte ſuchen, und nicht ſchelten gegen die, die nicht ſind, wie ſie, indem auch ſie die Chriſten (die katholiſchen) nach ihren Lehrern nennen, damit es ſcheinen möge, auch ſie (die Arianer) ſeien noch Chriſten. Sie ſollen ſich ihres ſchmählichen Namens nicht ſchämen. Wenn ſie ſich aber ſchämen, ſo ſollen ſie ſich verbergen, oder ſich von ihrem unfrommen Sinne entfernen. Denn nie hat eine Gemeinde von ihrem Biſchofe ihren Namen erhalten; ſondern von Chriſtus, an welchen ſie auch glaubet. Obſchon die Apoſtel unſere Lehrer geweſen ſind, und das Evangelium des Heilandes uns überbracht haben, ſo werden wir doch nicht von ihnen genannt, ſondern von Chriſtus ſind und heißen wir Chriſten. Indem ſie aber von Andern den Anfang deſſen haben, was ſie Glauben nennen, ſo

haben ſie auch mit Recht ihren Namen, als deren Eigenthum“ (ὡς αὐτων γενομενοι κτημα or. I. contr. Arian. c. 2.) [7]).

So eingewurzelt mit ſeinem ganzen Sein in die Kirche und ihre ganze Vergangenheit, und verwachſen mit ihr, wurde er ihr treues Abbild; ihre Feſtigkeit und weſentliche Unveränderlichkeit theilte ſich dem Athanaſius in vollem Maaße mit. Aber dieſe Lebenseinheit mit der Kirche hatte noch eine andere Folge. Da er ganz aus ihrer Fülle ſich genährt hatte, und lebendig mit der Kirche verbunden war, und in und durch ſie mit Chriſtus, oder auch durch Chriſtus mit der Kirche (denn beides iſt zugleich gegeben), ſo war er an ſich mit dieſem innern Reichthum zufrieden und ſelig in ihm: er hätte, was ihn beſeligte, ſeiner nächſten Umgebung mitgetheilt, und auch ſie zu beſeligen geſucht: aber er würde ohne Drang von auſſen, ohne den Hülferuf der Kirche, nie geſchrieben haben. Er hatte hierin eine Eigenthümlichkeit, die ſich durch die ganze Geſchichte der katholiſchen Kirche wieder findet. Schon das Evangelium, ihr älteſtes und heiligſtes Buch, wurde nicht aus Luſt zu ſchreiben verfaßt. Die drei erſten Evangelien rief das äuſſerſte Bedürfniß hervor, das Evangelium Johannis hatte eine apologetiſche und polemiſche Richtung; die Briefe Pauli meiſtens auch, und Clemens von Rom wurde aus ähnlichen Urſachen an die Korinther zu ſchreiben vermocht, wie Paulus. Des Ignatius Briefe wurden durch das An-

---

[7]) Im Kampfe mit den Arianern kam überhaupt die Lehre von der Tradition häufig zur Sprache. So ſagt Baſilius de spirit. c. 10. Id quod impugnatur fides est, isque scopus est communis omnibus adversariis et sanae doctrinae inimicis, ut soliditatem fidei in Christum concutiant, apostolicam traditionem solo aequatam aboiendo. Ea propter, sicut soient qui bonae fidei debitores sunt, probationes e scriptura clamore exigunt, Patrum testimonium, quod scriptum non est, veiut nuiiius momenti rejicientes. C. 27. Ex asservatia in ecciesia dogmatibus et praedicationibus, aiia quidem habemus e doctrina scripto prodita, aiia vero nobis in mysterio tradita accepimus ex traditione apostoiorum: quorum utraque vim eamdem habent ad pietatem; nec iis quisquam contradicet; nuiiua certe, qui vei tenui experientia noverit quae sint eccieaiae instituta. Nam si consuetudinea, quae scripto proditae non sunt, tamquam haud muitum habentes momenti aggrediamur rejicere, imprudentes evangeiium in ipsis rebus praecipuis iaedemus, sive potiua praedicationem ad nudum nomen contrahemus. War es in unſerer Zeit nicht wirklich ſo?

dringen der Häretiker veranlaßt; die Urſache, aus welcher die Apologeten ihre Werke verfaßten, zeigt ihr Name ſchon an; unter Tertullians vielen Büchern, findet ſich kaum eines und das andere, das nicht denſelben Zweck ſich vorgeſetzt hätte. Origenes betheuert mehr als einmal, daß ihn nur die ihm klar gewordene Nothwendigkeit, den Schriften der Häretiker und der Heiden die Wahrheit entgegen zu ſetzen, beſtimme, ſich in Schriften über die chriſtlichen Lehren zu verbreiten. Der Grund liegt in der ganzen Eigenthümlichkeit der katholiſchen Kirche tief verborgen: in dem feſten Glauben, der innern Ruhe und dem Vertrauen auf Chriſti Stiftung: dort hingegen, wo ſich Alles in Anſichten über die Lehre des Herrn auflöſen will; wo man ſeine Meinungen und Gedanken auszutauſchen ſucht, um allmählig, wie man ſagt, immer mehr ins Reine erſt zu kommen, als ſei es zweifelhaft, was der Heiland uns gegeben; wo man durch die Ausgleichung der verſchiedenen individuellen Hervorbringungen mit Bewußtſein, mit prämeditirter Klugheit, erzwecken zu müſſen glaubt, dem Lehrſyſtem ſeiner Kirche mehr Wahrheit, Abrundung und Zuſammenhang zu geben, da ſind begreiflich eben ſo viele Urſachen im Weſen einer Glaubensgemeinſchaft, ſtets in ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit zu ſein, als deren in der katholiſchen Kirche fehlen.

Athanaſius alſo theilte, wie geſagt, dieſe Eigenthümlichkeit der katholiſchen Kirche. Er gibt meiſtentheils die Urſachen genau an, die ihn bewogen, ſeine Schriften auszuarbeiten. Gegen die Heiden will er nachweiſen, daß das Chriſtenthum ihre Verachtung nicht verdiene, im Gegentheil, daß es vernunftgemäß ſei: „auf daß Keiner meine etwas Gemeines ſei unſere Lehre und unvernünftig ſei unſer Glauben an Chriſtus (μητε ἀλογον την εἰς χριστον πιστιν). Denn ſo ſchmähen ſtets die verläumdenden Griechen, und ein lautes Gelächter erheben ſie gegen uns wegen der Lehre vom Kreuze Chriſti.“ (advers. Gent. c. 1.) Er ſetzt hinzu: „nach Kräften wollen wir alſo die Unwiſſenheit der Ungläubigen darthun, damit ihre falſchen Einwürfe widerlegt werden, und ſofort die Wahrheit durch ſich ſelbſt in ihrem Glanze erſcheine. Auch ſollſt du, o Menſch, die feſte Zuverſicht erlangen, daß du der Wahrheit geglaubt habeſt, und Chriſtum anerkennend, nicht betrogen worden ſeieſt. Es ziemt ſich aber für dich, der du Chriſtum lieb haſt, um ſein Werk genau zu wiſſen (τα περι

χριστου διαλεγεσθαι), da ich hoffe, du seieſt der Ueberzeugung, ſeine Erkenntniß und ſein Glaube ſei das Koſtbarſte von Allem.“ Er ſchrieb zwei Bücher gegen die Heiden. Gegen die Arianer zu ſchreiben fühlte er ſich durch folgende Gründe veranlaßt: „ſie täuſchen durch ihre Berufung auf die heilige Schrift und ihre falſchen Schlüſſe; ſie wollen ihre Lehre für die ächt chriſtliche ausgeben und mit Gewalt wieder in die Kirche.“ Er wolle darum, ſagt er weiter, ihren krummen Weg nachgehen, aufgefordert durch die katholiſchen Chriſten; die noch nicht Irregeführten ſollten darum von ihm verwahrt, den Irregeführten aber die Augen ihres Geiſtes eröffnet werden. (Or. I. contr. Ar. c. 1.) Seine Arbeiten zur Vertheidigung der Kirchenlehre ſind theils bibliſche und dialektiſche Begründungen der katholiſchen Lehre gegen die Arianer; und hieher gehören vier Abhandlungen, die ſich vorzüglich mit der Beweisführung für die Gottheit Chriſti beſchäftigen, (λογοι, orationes genannt) und eine kleinere Schrift de incarnatione contra Arianos, dann eben ſo viele Abhandlungen, die Gottheit des heiligen Geiſtes betreffend (Epistolae ad Serapionem). Die Schrift: de trinitate et spiritu sancto, zeigt durch ihre Aufſchrift ſchon, daß ſie die Gottheit Chriſti und die des heiligen Geiſtes zugleich gegen die Arianer vertheidige. Die zwei Bücher gegen Apollinaris und der Brief an Adelphius begründen den Glauben an die volle Menſchheit Chriſti. Theils lieferte er hiſtoriſche Werke, die die Geſchichte des Arianismus beleuchten ſollen; dahin gehört ſeine Geſchichte der Arianer und das Buch von den Synoden zu Rimini und Seleucia. Das letztere hat ſehr viele Aehnlichkeit mit Boſſuets Schrift von den Veränderungen der proteſtantiſchen Kirchen; Athanaſius will die Unſtetigkeit, das Schwanken und die Widerſprüche der Arianer unter ſich ſelbſt nachweiſen, und ſo recht anſchaulich machen, daß ſie den Felſen verlaſſen haben, auf welchem die Kirche erbaut ſei. Auch die zwei Werke „von den nicäiſchen Beſchlüſſen“ und „von der Geſinnung des Dionyſius von Alexandrien“ ſind hiſtoriſch-apologetiſcher Art; das erſte entwickelt die Gründe, durch welche die Väter von Nicäa beſtimmt wurden, gerade die Formel zu wählen, welche ſie wählten, und den Sinn, den ſie mit ihr verbanden. Das zweite entkräftet die Behauptung der Arianer, daß Dionyſius ihrer Anſicht geweſen ſei. Die dritte Klaſſe

von Schriften „die exegetiſchen" ſind gleichfalls apologetiſch. Er ſchrieb eine Abhandlung über die Stelle Matth. 11, 22. und Erklärungen der Pſalmen. Auch der vierte Brief an Serapion enthält beinahe nur eine Erklärung von Matth. 12, 32. Die Erklärung der Pſalmen nenne ich auch eine apologetiſche Schrift. Denn beinahe in allen Pſalmen fand man Typen und Weiſſagungen auf Chriſtum. Die Bruſt unſerer Väter war voll von Chriſtus; ſie fanden ihn daher überall: ſie wollten nichts als ihn, daher begegnete er ihnen aller Orten. In unſern Zeiten, wo man häufig nicht mehr an Chriſtus und ſeine Erlöſung glaubte, fand man ihn nirgends mehr, ſelbſt kaum noch im neuen Teſtamente. Indem aber die Väter beinahe in allen Pſalmen Chriſtum und ſeine Kirche vorgebildet fanden, mußten ſie auch viel vertheidigen, und nachweiſen, wie ſie es meinten. Der Brief an Marcellinus enthält eine Art praktiſcher Einleitung in die Pſalmen, ohne apologetiſche Rückſicht.

Die vierte Klaſſe von Schriften umfaßt das, was er für ſeine perſönliche Vertheidigung geſchrieben hat; dahin gehört die größere Apologie, die viele der ſchätzbarſten Urkunden für die Geſchichte des Arianismus enthält, die meiſterhafte Apologie an Kaiſer Conſtantius, eine Apologie wegen ſeiner Flucht und mehrere Briefe. In die fünfte Klaſſe können wir eine Reihe von Briefen ſetzen, die Troſt, Ermunterung, Belehrung in verſchiedenen Vorfällen ſeiner Amtsführung meiſtens mit Beziehung auf die arianiſchen Streitigkeiten ertheilten; auch Feſtbriefe finden ſich unter ihnen. Die Schrift von dem Leben des heil. Antonius endlich enthält eine Moral für Mönche. So bezieht ſich Alles, was er ſchrieb, nur mit unbedeutenden Ausnahmen auf die Vertheidigung der Kirche und ihrer Lehre.

Athanaſius fühlte tief, wie ſchwer die Aufgabe ſei, zu deren Löſung ihn die Verhältniſſe riefen; und auch dieſes Bewußtſein war ein Hauptgrund, der ihn beſtimmt haben würde, ſich zu begnügen, für ſich die Wahrheit der chriſtlichen Religion zu erkennen, und ſie in ſeinem nächſten Berufe zu entwickeln. Als Lehrer für die geſammte Kirche durch ſchriftliche Darſtellungen und Entwickelungen zu wirken, davon würde ihn eine heilige Ehrfurcht und das Gefühl menſchlicher Schwäche abgehalten haben. Seine Ueberzeugung war nämlich, mit voller Bruſt den Inhalt des überlieferten Chriſtenthums

im Glauben zu ergreifen, fromm und gottesfürchtig zu leben, und ſich um das Weitere nicht zu bekümmern (or. II. c. Ar. c. 32.). Chriſtus auf ſein Wort hin unbedingt zu glauben, das ſagte ihm eine innere Stimme, ſei das Richtige (ἠρκει μεν οὐν και μονον ἀκουοντες ταυτα, λεγοντος του κυριου, πιστευειν· ἐπει και ἡ της ἀπλοτητος πιστις βελτιων εστι της περιεργειας) or. III. c. Ar. c. 1. „Das Erkennen der Gottheit beruhet nicht auf menſchlichen Beweiſen, ſagt er, ſondern auf dem Glauben und dem frommen und gottesfürchtigen Nachdenken. Die Heilslehre vom Kreuze hat Paulus nicht in weiſer Rede verkündet, ſondern in Erweiſungen des Geiſtes und der Kraft.“ (ep. I. ad Serap. c. 20. ἡ γαρ θεοτης οὐκ ἐν ἀποδειξει λογων παραδιδοται, ἀλλ' ἐν πιστει και εὐσεβει λογισμῳ μετ' εὐλαβειας κ. τ. λ.) „Das dem Glauben Uebergebene beruhet auf einer Erkenntniß, die von aller Spitzfindigkeit ferne iſt. Die Jünger des Herrn wenigſtens, fragten nicht auf eine thörigte Weiſe, als ſie den Auftrag erhielten, zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, was ſoll es denn mit dem zweiten, dem Sohne, und dem dritten, dem heil. Geiſt? Warum überhaupt eine Dreiheit? Sondern wie ſie es hörten, ſo glaubten ſie, und fragten nicht wie ihr“ (ep. IV. ad Serap. c. 5.). Es war ihm eine Thorheit „mit der menſchlichen Vernunft über die menſchliche Vernunft hinaus zu wollen“ (c. Apoll. l. I. c. 13. τις οὐν τοσαυτη ὑμων φιλονεικια ἐφευρεσεων, ὡστε ἀνθρωπινῃ φρονησει, ὑπερ την ἀνθρωπινην νοησιν, ὁριζεσθαι). Daher begreifen wir, warum er in den Schreiben, mit welchen er ſeine Unterſuchungen gegen die Arianer den ägyptiſchen Mönchen überſchickte, verbietet, Abſchriften davon zu nehmen. Er gibt den merkwürdigen Grund an, es ſei ſo ſchwierig, ſich mit den höchſten und erhabenſten Wahrheiten zu beſchäftigen; „und leicht könne es geſchehen, daß man der Lehre ſelbſt ſchade, wenn der Vortrag dürftig ſei durch die menſchliche Schwäche und das Mangelhafte der Sprache“ (de morte Arii ad Serap. n. 5.). Mit welchem Ernſt, mit welcher tiefen Ehrfurcht, mit welchem innern Erzittern und Bangen er ſchrieb, zeiget folgende Stelle ſehr ſchön: „was ich im Schreiben erlitten habe, glaubte ich euch an-

zeigen zu müſſen, damit ihr auch daraus einſehen möget, wie wahr es ſei, was der Apoſtel ſagt: „„o der Tiefe des Reichthums der Weisheit und Erkenntniß Gottes,““ und damit ihr mir verzeihet, dem ſchwachen Menſchen. Je mehr ich nämlich ſchreiben wollte, und mich anſtrengte über die Gottheit des Sohnes, deſto mehr entfernte ſich ſeine Erkenntniß von mir; und ich ſah ein, daß ich in dem Maße von derſelben verlaſſen würde, als ich ſie zu erfaſſen ſchien. Und was ich einzuſehen vermeinte, konnte ich nicht niederſchreiben, und was ich ſchrieb, ſteht weit hinter dem, was ich in meinem Geiſte trug, und es wurde nur ein ſchwacher Schatten deſſelben. Ich ſchrieb, um durch mein Schweigen jene Mönche, die ſich mit wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen beſchäftigen, nicht dem Unglauben preis zu geben. Das Begreifen der Wahrheit iſt wegen der Schwäche des Fleiſches weit von uns; aber es iſt möglich die Thorheit der Gottloſen zu erkennen, und wenn man ſie erkannt hat, zu ſagen, daß ſie bitterer ſei, als der Tod. — Wenn es unmöglich iſt, zu ſagen, was Gott iſt, ſo iſt es doch möglich zu beſtimmen, was er nicht iſt. Wir wiſſen nämlich, daß er nicht, wie der Menſch iſt, und daß man Endliches nicht von ihm denken dürfe. So iſt es auch mit dem Sohne Gottes; denn wenn wir auch weit von ihm unſerer Natur nach entfernt ſind, ſo iſt es doch leicht, die Hervorbringungen der Häretiker zu widerlegen und zu ſagen: das iſt der Sohn Gottes nicht; und: es iſt nicht erlaubt, alſo von ſeiner Gottheit zu denken, wie ſie, geſchweige es auszuſprechen“ (ep. ad Monach. c. 1—2. fol. 343.). So dachte ein Mann, der einen entſchiedenen Beruf zu höhern Unterſuchungen hatte; aber das iſt die Eigenthümlichkeit wahrhaft großer und frommer Männer, daß ſie ihre Schwäche einſehen, und weil ſie groß ſind, auch das Große ehrfurchtsvoll in ſeiner Größe erkennen, während unbedeutenden oder leichtſinnigen Menſchen Alles, wie ſie ſelbſt ſind, unbedeutend erſcheint; und eben darum ſprechen ſie auch über Alles ab. Man kann übrigens, wie man ſieht und noch öfter ſehen wird, den Vätern weit eher den Vorwurf machen, daß ſie die einſeitige Anſicht gehabt hätten, die Entwickelung des Glaubens in klare, beſtimmte Begriffe ſei zu umgehen, als den entgegengeſetzten, der

ihnen allein gemacht wird, daß ſie nämlich die Einfalt des apoſtoliſchen Glaubens, ohne zu wiſſen, worauf es ankomme, mit gefliſſentlichem Streben in abſtracte Formeln umgewandelt hätten.

Es könnte aus den eben aus Athanaſius angeführten Stellen der Schluß abgeleitet werden, daß Athanaſius dennoch zu tief ſich einzulaſſen verſucht worden ſei. Wir müſſen darum noch genauer zu beſtimmen ſuchen, welche Grenzen er der menſchlichen Unterſuchung in der Lehre von der Gottheit anwies. Die kirchliche Lehre von der Trinität hielt er keineswegs für einen Punct, der darum feſtgeſetzt worden ſei, weil man ſich aus Unwiſſenheit eine Transcendenz erlaubt habe, in welchem Alles auf Speculation beruhe. Sie war ihm eine geoffenbarte Lehre, ein von den Apoſteln überlieferter Glaubenspunct, wie hiſtoriſch erweislich ſei. Und darin hatte er doch wohl mit der geſammten Kirche Recht: es war der Glaube von Anfang an. Nicht die Kirche hat dieſe Lehre erfunden, ſie wurde ihr übergeben. Die früher angeführten Stellen, daß man ſich mit dem Wie? nicht befaſſen ſolle, zeigen ferner zur Genüge, daß ſich Athanaſius durchaus conſequent blieb, und in transcendente Verirrungen ſich nicht einlaſſen wollte.

Was erſchien ihm denn nun ſo ſchwierig? Die Nachweiſung gegen die Häretiker, daß der Sohn und Geiſt wahrer Gott mit dem Vater ſeien. Im Glauben war es ihm gewiß, es lag tief in ſeinem chriſtlichen Gefühle, daß die Lehre der Kirche wahr ſei. Es war ihm klar, daß auf dieſer Lehre das Chriſtenthum ruhe; den Zuſammenhang nun aber nachzuweiſen in klaren Begriffen, und alle die Schwierigkeiten zu entfernen, die aus mancher bibliſchen Stelle genommen werden konnten, dieſe Stellen im Geiſte des Ganzen aufzufaſſen und die Einwürfe der Arianer zu entkräften, das war ihm die Aufgabe. Dieſe liegt aber im Bereiche menſchlicher Kraft, und iſt keineswegs transcendent. Dieſer Unterſuchung muß ſich auch der menſchliche Geiſt unterziehen, und es trägt viel zur Befeſtigung des Glaubens bei, ſie ſo klar als möglich ſich zu löſen. Es iſt gut, daß Athanaſius gezwungen wurde, über dieſe Aufgabe weiter nachzudenken.

Die zwei Schriften zur Vertheidigung des Chriſtenthums, die Athanaſius vor dem Ausbruche der arianiſchen Streitigkeiten verfaßt

hat, beſchäftigen uns nun zuerſt im Beſondern, nachdem das Allgemeine über ihn, über ſeinen perſönlichen und ſchriftſtelleriſchen Charakter geſagt worden iſt. Er mußte aber jene Schriften wohl vor dem Ausbruche des Arianismus verfaßt haben, weil gar keine Erwähnung deſſelben vorkömmt, was Athanaſius bei den vielfachen Veranlaſſungen dazu gewiß nicht unterlaſſen hätte. Er ſchrieb ſie etwa in einem Alter von dreiundzwanzig Jahren, gegen 319 n. Chr. Geb. Die erſte (λογος κατα Ελληνων) iſt eine Bekämpfung des Heidenthums; die zweite (περι της ἐνανθρωπησεως του λογου) eine eigentliche Begründung des Chriſtenthums. Das Verfahren iſt ſtreng wiſſenſchaftlich; er geht von einem ſichern Grunde aus, und baut auf dieſen fort. Seine Arbeiten ſind darum ausgezeichnet und die erſten in ihrer Art. Beſonders merkwürdig iſt die Schrift von der Menſchwerdung des Logos. Sie iſt der erſte Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Conſtruction des geſammten Chriſtenthums und der wichtigſten Momente im Leben Chriſti. Athanaſius ſucht Alles in Bezug auf den Zweck ſeiner Ankunft zu begreifen; Alles gewinnt einen feſten Zuſammenhang und eine ſichere Haltung, indem es im Ganzen angeſchaut wird. Athanaſius konnte nichts aphoriſtiſch denken; ſo betrat er den ſicherſten Weg, um den Einwürfen der Heiden zu begegnen: ſie konnten am Einzelnen keinen Anſtoß mehr finden, wenn ſie die Idee des Ganzen billigen mußten: ſie konnten alſo nur dieſe bekämpfen, und dieſe ſelbſt wußte er ſehr gut zu begründen.

Der erſte Menſch wurde von Gott nach ſeinem Bilde geſchaffen. Das Bild Gottes iſt der Logos*); an dieſem nahm er Antheil; der Menſch iſt alſo ein Abbild des Logos, und wie im Logos ſelbſt die Fülle der Gottheit iſt, ſo ſchauet er im Logos Gott ſelbſt. Abgeſehen von dieſem Bilde des göttlichen Logos im Menſchen iſt der Menſch ſterblich, durch dieſes Bild in ihm, durch ſeine vernünftige geiſtige Natur, unſterblich. Bewahrte der Menſch

*) Man kann ſich wundern, warum Athanaſius die Lehre vom Logos unter die Vorausſetzungen zählt, an deren Beweis er nicht einmal zu denken ſcheint. Wahrſcheinlich geſchieht dies deßwegen, weil ſelbſt die damals herrſchende Philoſophie einen Logos lehrte.

dieſes in ſeiner Reinheit, ſo lebte er das ſelige, ewige und wahrhafte Leben [9]). Sich unſterblich wiſſen, gut und ſelig und Gottes bewußt ſein, iſt eines und daſſelbe [10]). Im Gottesbewußtſein iſt er gut, in beidem ewig lebend, und ſteht in der innigſten Lebensgemeinſchaft mit Gott und den Heiligen [11]). Das iſt jener Zuſtand, den die heilige Schrift bildlich das Paradies nennt [12]). Gottes bewußt ſein, gut ſein und der Unſterblichkeit ſich erfreuen iſt alſo das Leben im Paradies, das ſelige Leben. Wie aber der Logos im Menſchen ſelbſt ſein Bild abdrückte, ſo in der ganzen Schöpfung; in dieſer iſt ſeine Weisheit eingeprägt und abgebildet [13]). Daher erfaßte der Menſch, indem er ſelbſt das Bild des Logos iſt, die geſammte Schöpfung und verſtund ſie; er fand den Logos in ihr wieder, denn ſie iſt ja auch das Bild des Menſchen.

---

[9]) De incarn. c. 3. Οὐχ ἁπλως, ὡσπερ παντα τα ἐπι γης ἀλογα ζωα ἐκτισε τους ἀνθρωπους, ἀλλα κατα την ἑαυτου εἰκονα ἐποιησεν αὐτους, μεταδους αὐτοις και της του ἰδιου λογου δυναμεως, ἱνα ὡσπερ σκιας τινας ἐχοντες του λογου, και γενομενοι λογικοι, διαμενειν ἐν μακαριοτητι δυνηθωσι, ζωντες τον ἀληθινον και οὐτως των ἁγιων ἐν παραδεισῳ βιον. or. II. c. Ar. c. 78. ἱνα δε μη μονον ὑπαρχῃ τα γενομενα, ἀλλα και καλως ὑπαρχῃ, ηὐδοκησεν ὁ θεος, συγκαταβηναι την ἑαυτου σοφιαν τοις κτισμασι. ὡστε τυπον τινα, και φαντασιαν εἰκονος αὐτης ἐν πασι τε κοινῃ και ἑκαστῳ ἐνθειναι.

[10]) Δυναμις του ἰδιου λογου, die ἀφθαρσια als Folge; ἡ περι του θεου ἐννοια, ἡ προς αὐτον κατανοησις, ζην κατα θεον ἡμιν ἐχαρισατο τῃ του λογου χαριτι iſt durchaus auf das engſte verbunden bei Athanaſius de incarnat. c. 3. 4. 5. Noch mehr wird dies aber durch das Folgende erhellen.

[11]) Adv. Gent. c. 2. ἱνα την ταυτοτητα (mit dem Logos) σωζων μητε της περι θεου φαντασιας ποτε ἀποστῃ, μητε της των ἁγιων συζησεως ἀπαπηδησῃ.

[12]) Adv. Gent. c. 2. ἐν ἐκεινῳ τῳ τοπῳ, ὁν και ὁ ἁγιος Μωυσης τροπικως παραδεισον ὠνομασεν.

[13]) Adv. Gent. c. 2. και των ὀντων αὐτων θεωρητην και ἐπιστημονα, δια της προς αὐτον ὁμοιωσεως κατασκευασε. orat. II. c. Ar. c. 78. ἐν ᾗ (σοφιᾳ του θεου ἐν ἡμιν γενομενῃ) το εἰδεναι και το φρονειν ἐχοντες, δεκτικοι γινομεθα της δημιουργου σοφιας, και δι' αὐτης γινωσκειν δυναμεθα τον αὐτης πατερα. ὁ γαρ ἐχων, φησι, τον υἱον ἐχει και τον πατερα. c. 79. ἐξεχεεν αὐτην (σοφιαν) ἐπι παντα τα ἐργα αὐτου. ἡ δε τοιαυτη· ἐκχυσις αὐτης οὐσιας της αὐτοσοφιας, ἀλλα της ἐν τῳ κοσμῳ ἐξεικονισθεισης κ. τ. λ. or. I. c. Ar. c. 39. ἡς (σοφιας του θεου, d. h. του λογου) τα γενητα παντα μετεχει.

Das wahre Gottesbewußtſein durch die Verbindung mit dem Logos haben, und gut ſein, war alſo dem Athanaſius zugleich das Verſtehen und Erfaſſen der Welt: er nahm einen innigen, den innigſten Zuſammenhang zwiſchen beiden an, zwiſchen dem urbildlichen Menſchen und der Welt nämlich: in der treuen Verbindung mit dem Logos, ſchaute der Menſch auf eine wahrhafte Weiſe Welt und Gott. Die Welt demnach, verwandt mit dem Menſchen, war ihm in allen ihren Verhältniſſen zum Beſten; herrlich war das Leben im Paradies. Aber das Geſetz war auch dem Menſchen zur Prüfung gegeben; denn mit Freiheit iſt er geſchaffen (de incarnat. c. 3. *των ἀνθρωπων εἰς ἀμφοτερα νευειν δυναμενη προαιρεσις*): er konnte, wenn er wollte, in dieſem ſeligen Zuſtande bleiben, aber auch aus demſelben herausfallen.

Urſprünglich war alſo das Böſe nicht (*ἐξ ἀρχης μεν οὐκ ἠν κακια*); denn auch jetzt noch iſt es in den Heiligen nicht; und iſt überhaupt in Bezug auf ſie nicht. (*οὐδε γαρ οὐδε νυν ἐν τοις ἁγιοις ἐστιν, οὐδ' ὁλως κατ' αὐτους ὑπαρχει αὐτη.*) Auch wollte Gott das Böſe nicht. Denn er gab dem Menſchen ein Bewußtſein, und eine Erkenntniß von ſeinem eigenen ewigen Weſen, damit er dieſe Einheit mit Gott bewahrend (*την ταυτοτητα*), weder je aus dem Gottesbewußtſein herausfalle, noch der Gemeinſchaft mit den Heiligen verluſtig werde. Mit dieſen Gaben und mit der ihm eigen gewordenen Kraft des väterlichen Logos, ſollte er frohlocken, mit Gott in Gemeinſchaft bleiben (*συνομιλειν τῳ θεῳ*), und ſo ſtets ein ungetrübtes wahrhaft ſeliges unſterbliches Leben genießen. Denn wenn kein Hinderniß vorhanden iſt Gott zu erkennen, ſchaut der Menſch immer in ſeiner Reinheit das Abbild des Vaters, den Gott Logos, nach deſſen Bild er gemacht iſt. Er iſt in Wonne, daß er die Leitung des Weltalls durch ihn erkennt, über die Sinnen- und geſammte Körperwelt erhaben, mit dem Göttlichen aber im Himmel und dem Geiſterreiche durch die Kraft ſeines Geiſtes verknüpft iſt (adv. Gent. c. 2.).

Er ſagt weiter: „Das Böſe iſt weder eine Subſtanz für ſich, wie die Griechen meinen, denn nach ihnen iſt das Böſe (die Materie); noch kömmt es von dem Schöpfer aller Dinge. Das erſte muß angenommen werden, denn ſonſt wäre Gott nicht der Schöpfer aller

Dinge; das zweite weil außerdem das Gute auch mit dem Böſen vermiſcht ſein müßte; das Gute hat aber keine mit dem Böſen vermiſchte Natur, und kann darum auch der Grund des Böſen nicht ſein. Wenn die erſcheinende Welt (τα φαινομενα) das Werk des Böſen iſt, wo iſt dann das Werk des guten Gottes? Denn nichts erſcheint, als allein die Schöpfung des Urhebers der Welt. Wo wäre denn nun ein Kennzeichen des Seins des guten Gottes, da keine Werke da wären, durch die er erkannt würde[14])? Zwei ſich entgegengeſetzte Urweſen kann es überhaupt nicht geben. Was trennt ſie denn? Und was hält ſie auseinander? Zugleich nämlich (neben einander) können ſie nicht ſein, weil ſie ſich gegenſeitig aufheben; auch nicht in einander, weil ihre Natur unvermiſchbar und ſich entgegengeſetzt ſind. Was ſie alſo auseinander hielte, ihre Exiſtenz vermittelte, müßte ein drittes ſein. Aber von welcher Natur müßte dieſes dritte ſein? Wieder entweder gut oder bös, denn beides zugleich wäre nicht möglich. So kämen wir alſo wieder auf den Anfang der Frage zurück (adv. Gent. c. 6. 7.).

Dagegen behauptet nun Athanaſius, das Böſe, das an ſich nicht iſt, und das Gott weder ſelbſt hervorgebracht noch gewollt hat, ſei durch die Freiheit des Menſchen ausgeſonnen und eingebildet worden. Sein Gedanke iſt der: der Menſch konnte vermöge ſeiner Freiheit Gott oder ſich ſelbſt (ohne Gott) lieben; er konnte Alles auf Gott und Alles auf ſich beziehen; der Menſch konnte Gott in der Welt finden; er konnte ſie aber auch zu etwas Anderem gebrauchen: zu ſinnlicher Luſt. Das bemerkte der Menſch. Er machte den Verſuch, und gab ſich dem Endlichen hin. Bewegung und Thätigkeit iſt dem Menſchen natürlich. Er meinte nun, wenn er nur ſich bewege, ſo bewahre er ſeine Natur und bleibe ſeiner Beſtimmung treu. Der Menſch konnte nach beiden Seiten ſich bewegen, nach dem Schöpfer und dem Geſchöpfe hin; er glaubte, wenn er nur thue, was er konnte, ſo ſei es ſchon recht: er wählte darum, was er konnte, und unterließ, was er ſollte. Es geſchah aber durch Satans Verführung.

---

[14]) Es fehlt der vermittelnde Gedanke: wenn die Materie das Böſe wäre, ſo konnte ſich Gott mit ihr gar nicht einlaſſen; die ganze Weltordnung müßte alſo, angenommen, daß die Materie bös iſt, Gott fremd ſein. Allein dann wäre gerade der gute Gott nicht erkennbar, da er ſich nicht geoffenbart hätte.

Führen wir nun einige Stellen an: „die Menſchen vernachläßigten das Beſſere, und waren träg, es zu betrachten und ſuchten das, was ihnen näher lag, d. h. den Körper und ſeine Kräfte. Sie entfernten ihren Geiſt vom Geiſtigen und fingen an ſich ſelbſt zu betrachten. Sich ſelbſt aber betrachtend und ſtrebend nach dem Leibe und der übrigen Sinnenwelt, fielen ſie in die Selbſtſucht und zogen ſich dem Göttlichen vor. — Die Seele erfreute ſich der Luſt, und ſah, daß die Luſt etwas Gutes für ſie ſei; ſo irregeführt mißbrauchte ſie den Namen des Guten und hielt die Luſt für das an ſich Gute. Denn da ſie ihrer Natur nach leicht ſich bewegt, ſo hört ſie, wenn ſie ſich auch vom Guten abgewendet hat, doch nicht auf, ſich zu bewegen. Sie bewegt ſich nun zwar nicht mehr nach der göttlichen Geſinnung, noch weniger ſo, daß ſie Gott ſchauete. Das Nichtſeiende vielmehr denkt ſie, ändert ihre Kräfte um, und mißbraucht ſie gemäß ihrer Freiheit zu ihren erſonnenen Begierden. Denn ſie bemerkt, daß ſie durch ihre Freiheit nach zwei Seiten hin ſich des Körpers bedienen könne, zum Sein und Nicht-Sein. Sie kann z. B. die Augen gebrauchen um die Schöpfung zu ſchauen, und in ihrer Harmonie den Schöpfer zu erkennen. Statt deſſen wendet ſie ſie zur Begierlichkeit und zeigt, daß ſie auch dieſes könne, und iſt der Meinung, daß ſie, wenn ſie ſich auch nur bewege, ihre Würde bewahre und nicht fehle, wenn ſie thue was ſie kann. Nicht einſehend, daß ſie nicht zur Bewegung überhaupt, ſondern um ſich zu dem hin zu bewegen, wohin ſie ſoll, geſchaffen worden ſei. Es iſt gerade ſo, wie wenn ein Wagenlenker auf der Bahn ſich nicht um das Ziel bekümmerte, das ihm vorgeſetzt iſt, ſondern es ganz bei Seite ſetzend, nur ſein Pferd antriebe in den Tag hinein. Er kann es aber, weil er will. Er ſtürzt nun bald auf die, ſo ihm im Wege begegnen, bald in Abgründe und überläßt ſich ganz der Schnelligkeit ſeiner Roſſe, ſchaut nur auf den Lauf, nicht aber dahin, daß er weit vom Ziele läuft (adv. Gent. c. 3—6.). Das Böſe iſt nur etwas zu dem Urſprünglichen Hinzugekommenes durch Satans Liſt; die wahre Freiheit hörte auf; nicht ſündigen iſt der Natur gemäß; ſündigen iſt Unnatur.“ (Κατ' ἀναγκην το ἁμαρτανειν συμβεβηκεν, προδηλον, ὁτι το μη ἁμαρτανειν κατα φυσιν γεγονε

(adv. Apol. l. II. c. 6. 7.) Dieſe Bemerkungen des Athanaſius ſind gewiß eben ſo fein als wahr. Er leitet die Möglichkeit der Sünde aus der Freiheit und dem Geſetztſein des Menſchen in die Sinnenwelt her. Da es einen erlaubten Gebrauch des letzteren gibt, ſo iſt die Täuſchung ſehr leicht möglich, daß jeder Gebrauch der rechte ſei. Nicht mit Bewußtſein des Böſen als ſolchen geſchieht es Anfangs, ſondern im Wahne, daß es gut ſei, und gut darum, weil man es ausüben kann. Es paſſen dieſe Bemerkungen vorzüglich auch auf den verkehrten Gebrauch des Denkens: man glaubt gar ſo oft, alles ſei wahr gedacht, was gedacht werden kann.

Er ſchließt nun alſo: „Recht hat alſo die Kirchenlehre, wenn ſie behauptet, daß das Böſe weder in Gott noch aus Gott und nicht von Ewigkeit ſei, ſondern kein eigentliches Sein habe. Die Menſchen fiengen nach der Entfernung der Anſchauung des Guten an, ſich auszudenken und einzubilden, was nicht iſt. Die Seele des Menſchen hat das Auge verſchloſſen, durch welches ſie Gott ſehen kann, und ſich das Böſe eingebildet; ſie bewegt ſich in ihm und ſcheint etwas zu thun, während ſie nichts thut Denn ſie erdichtet, was nicht iſt" (adv. Gent. c. 7.). Nun entwickelt er die Folgen der Sünde.

Wie Athanaſius das reine Gottesbewußtſein, Seligkeit, moraliſche Güte, die Anſchauung der Welt in ihrer Wahrheit, und die Zuverſicht der Unſterblichkeit als völlig zugleich geſetzt betrachtete, ſo war ihm mit der Sünde auch alles das zugleich verloren. Der Menſch nahm den Charakter der endlichen Dinge an, denen er ſich hingegeben hatte (την προς αὐτας σχεσιν ἐχειν); eine innere Unheimlichkeit und Furcht bemächtigte ſich ſeiner, Endliches nur konnte er noch denken. (Τα θνητα φρονειν τη ψυχη προσγεγονε.) Den Leib für das Höchſte haltend, will die Seele ſich nicht von ihm trennen, und vergißt die Unſterblichkeit; ſie wird ungerecht gegen ihre Mitmenſchen, ſobald ſie das ihr Verwandte (das Sinnliche) nicht nach Wunſch erlangen kann, und mordet ſogar. Sterben mußte der Menſch ohnedieß, da ohne die Sünde der Uebergang in die Unſterblichkeit im Himmel nicht durch den eigentlichen leiblichen Tod bedingt geweſen wäre.

„Das mußte geſchehen, denn ſo hatte es Gott den Menſchen voraus geſagt, daß ſie ſterben würden, wenn ſie ſündigten; und zwar im Tode bleiben würden und im Verderben; denn was heißt das anders, wenn Gott ſagt: „„ihr werdet des Todes ſterben,““ als: daß ſie nicht nur ſterben, ſondern im Verderben des Todes bleiben würden? (de incarnat. c. 3.) Durch die Sünde herrſchte der Tod gewaltig (ἐκρατει βασιλευων). Denn die Uebertretung des Gebotes brachte ſie auf ihre Natur zurück, ſo daß ſie, gleich wie ſie nicht waren, auch den Verluſt ihres Seins erlitten, und der Zeit anheimfielen. Und das mit Recht; denn wenn ſie ihrer Natur nach das Sein nicht haben, durch die Gegenwart und die Menſchenfreundlichkeit des Logos aber ins Sein gerufen wurden, ſo folgte nothwendig, daß die Menſchen, des Gottesbewußtſeins beraubt, auch wieder ins Nichtſein zurückfielen. Denn das, was kein Sein hat, iſt das Böſe; das Gute aber iſt das Sein, weil es durch Gott, der iſt, geworden iſt. Sie mußten aber des Seins für immer beraubt werden; d. h. ſie mußten aufgelöst werden in den Tod, und in der Sterblichkeit bleiben. Denn ſeiner Natur nach iſt der Menſch ſterblich; weil er auch aus nichts geworden iſt. Wegen ſeines Gleichbildes aber mit dem, der iſt, hätte er die natürliche Sterblichkeit verdrängt, wenn er ſein Bild durch das Schauen Gottes bewahrt hätte, und unſterblich wäre er geblieben, gleich wie die Weisheit ſagt. Unſterblich aber hätte er wie Gott gelebt.“ (de incarn. c. 4.)

Ich muß hier einige erläuternde Bemerkungen anknüpfen. Der Tod, das Verderben des Todes, Sterblichſein, ins Nichtſein zurückverſetzt werden, bedeutet die Entfremdung von Gott, das Sündenelend; wie auch der Gegenſatz „ewiges Leben“ (ζωη αἰωνιος) das Leben in Gott ſo oft bei Athanaſius und Anderen bedeutet. Denn, daß der Menſch durch die Sünde ſeiner Seele nach ſterblich geworden wäre, glaubte Athanaſius nicht; adv. Gent. c. 33. beweißt er, daß die Seele an ſich unſterblich ſei[15]). Vorzüglich

[15]) Dieß muß deßwegen bemerkt werden, weil Manche z. B. Münſcher behaupten, IV. B. S. 283., Athanaſius habe eine Vernichtung der Seele als Strafe Gottes gelehrt. Wunderlich genug widerſpricht er ſich S. 136.

das liegt aber in jenen Formeln, daß die Seele das Bewußtſein der Unſterblichkeit und des ewigen Lebens durch die Sünde verloren habe, weil das Bild Gottes im Menſchen verwiſcht wurde. Sterblich werden, ins Nichtſein zurückkehren, heißt demnach, die Kraft nicht mehr in ſich haben, ſich unſterblich zu wiſſen, denn dieſe Kraft iſt das Gutſein; gut Sein, und Sein im eigentlichen Sinn iſt ihm identiſch. Der Sünde dienen, heißt dem Athanaſius ein Leben im Tode führen, weil man das Nichtſeiende in ſich aufgenommen hat, das ſeinen Charakter dem Menſchen mittheilet; es iſt ein ſtetes Schweben zwiſchen Sein und Nichtſein. Hiernach ſehen wir auch, was Athanaſius unter der Drohung Gottes „ihr werdet des Todes ſterben" verſtanden hat. Es heißt, nebſt der Nothwendigkeit leiblich zu ſterben, Gott verlieren, um ſich ſelbſt und ſeine Würde nicht mehr wiſſen, aus der Seligkeit herausfallen, ins Vergängliche, in die Finſterniß ſich ſenken (ἀντι του θεου τα φθαρτα και το σκοτος ζητειν adv. Gent. c. 6. 7.), den Zufälligkeiten dieſes Lebens unterliegen, in Furcht ſein es zu verlieren u. ſ. w.

Daß Athanaſius dieſes Alles darunter ſich dachte, geht auch aus folgenden Stellen hervor, in welchen die Erbſünde ſo klar ausgedrückt iſt. „Alle Menſchen, von Adam an ſterben und bleiben todt; die Menſchen, die nur von Adam abſtammen (μονον ἐξ Ἀδαμ ὀντες), ſind geſtorben und der Tod herrſchte über ſie." (or. I. c. Ar. c. 44.) „Gleich wie durch Adams Sünde auf alle Menſchen die Sünde überging, ſo iſt durch die Menſchwerdung des Herrn auf Alle eine ſolche Kraft übergegangen, daß ſie ſagen können" u. ſ. w. (l. l. c. 11.) Was dort die Todesſchwäche genannt iſt, die Alle von Adam erbten, iſt hier Sünde genannt. „In Adam ſind Alle Knechte geworden, ſo daß ſie den göttlichen Sinn nicht mehr aufnehmen." (Το παραπτωμα, ἐν ᾧ δια παντος ἠχμαλιζετο, ὡστε μη δεχεσθαι τον θειον νουν.) „Wir waren vor unſerm Daſein, von Anfang an, der Knechtſchaft des Verderbens

---

ſelbſt. Er verſtand den Sprachgebrauch, wie gar oft, ſo auch hier nicht. Ins Nichtſein zurückfallen, heißt bei Athanaſius ins Böſe fallen, weil er ja das Böſe das Nichtſeiende nennt.

und dem Fluche des Geſetzes unterworfen." (ἡμεις δε το πριν ἡμεν ὑπευθυνοι ἐξ ἀρχης μεν τῃ δουλειᾳ της φθορας και τῃ καταρᾳ του νομου or. II. c. Ar. 14.) „Gleichwie Alle, die aus der Erde ſind, in Adam ſterben, ſo werden Alle, die von oben aus dem Waſſer und Geiſte wiedergeboren ſind, in Chriſto belebet." (or. IV. c. Ar. c. 30.) Hier iſt die Erbſünde, die Sünde Aller in Adam, die völlige Unfähigkeit des Menſchen, durch ſich zu Gott zu gelangen, eben ſo klar ausgeſprochen, als die Bedeutung des Wortes „Tod", der von Adam ausging, hinlänglich erklärt iſt. Wie die Erbſünde zu erklären ſei, beſchäftigt übrigens den Athanaſius nicht. Ich habe aber abſichtlich alle die Stellen gewählt, um durch die Variationen des Ausdrucks derſelben zugleich klar zu machen, was Athanaſius unter der Erbſünde und ihren Folgen ſich dachte[16]).

Die Sünde des erſten Menſchen äußerte ſich aber nach allen Beziehungen immer mehr und mehr. Aus ihr ging auch die Idololatrie hervor. „Die Seele war mit der Erfindung des Böſen nicht zufrieden, ſondern zu immer Schlechterem wendete ſie ſich allmählig. Denn ſie lernte die Mannichfaltigkeit der Lüſte kennen, umgürtete ſich mit der Vergeſſenheit der göttlichen Dinge, erfreute ſich einzig der körperlichen Leidenſchaften, des in die Augen Fallenden und des Scheines, und meinte es ſei nichts mehr außer dem, was geſehen wird, und nur das Irdiſche und Körperliche ſei das Gute. Vergeſſend, daß ſie das Bild des guten Gottes ſei, und abgewendet von ihm, ſchaut ſie nicht mehr durch ihre eigenthümliche Kraft den Gott Logos, nach welchem ſie geſchaffen wurde. Auſſer ſich ſelbſt aber ſich befindend denkt ſie ſich aus, und bildet ſich ein, das Nicht-Seiende. Denn durch das Gewirre der körperlichen Lüſte verdeckt ſie den Spiegel, den ſie in ſich hat, durch welchen ſie allein das Bild des Vaters ſchauen kann, und ſchaut nicht mehr, was ſie ſoll. Allenthalben

[16]) Nun vergleiche man, was Münſcher IV. B. S. 147. mit unbegreiflicher Oberflächlichkeit über des Athanaſius Lehre von dem Verhältniſſe der Sünde Adams zu denen ſeiner Nachkommen ſagt. Marheinecke in ſeinem Ottomar hat gerecht über Münſcher geurtheilt, eben auch in Beziehung auf die Erbſünde.

hin wird ſie gezogen und nur noch die Sinnenwelt ſiehet ſie. Angefüllt mit fleiſchlichen Lüſten, und verwirrt durch ihre falſchen Bilder, bildet ſie ſich ſofort den Gott, den ſie in ſich vergeſſen, im Körperlichen und Sinnlichen ab; legt der Sinnenwelt den Namen Gottes bei, und verherrlicht nur das, was ſie will und (ihrem Zuſtande) angemeſſen findet. So wurde die böſe Geſinnung Urſache des Götzendienſtes. Die Menſchen hatten ſich einmal das Böſe, das kein Sein hat, eingebildet; ſo erdichteten ſie ſich auch nicht ſeiende Götter. Wie wenn Einer in einem Abgrunde das Licht nicht mehr ſiehet, und meinte, es gebe gar keines mehr, und nur was er bemerkte, ſei das Wahre." (adv. Gent. c. 8.) „Von Gott einmal abgewendet und herabgezogen in ihre Gedanken, erwieſen ſie dem Himmel und der Sonne und dem Monde göttliche Ehre. — In noch größerer Verfinſterung ihrer Gedanken, hielten ſie die Elemente der Dinge für Gott (Feuer, Waſſer u. ſ. w.); wie Solche, die in einen Abgrund auf der Erde fallen, wie Würmer im Schlamme, ſich wälzen, ſo der Menſch; die Geſtalten der Menſchen, ſo Lebender, wie Geſtorbener, verſetzten ſie unter die Götter. Sogar vergötterten ſie ſinnliche Lüſte, wie die Aphrodite. Ihre Herrſcher und deren Söhne machten ſie endlich aus Furcht vor ihrer Tyrannei oder aus Ehrfurcht zu Göttern, wie die Kreter den Zeus, die Egyptier den Oſiris, und wie neulich ſogar die Menſchen den Antinous, aus Furcht vor Hadrian, und wohl wiſſend, daß er ſogar des Kaiſers Diener der Wolluſt war, verehrten." (l. l. c. 8.) Dieſe Bemerkungen über den Urſprung des Götzendienſtes ſind tief und wahr. Wer das Chriſtenthum liebt und ſein Weſen kennt, kann das Heidenthum nicht anders als aus der Sünde erklären. Daher hat das chriſtliche Gefühl ſtets ſich alſo ausgeſprochen bei Juſtin, Athenagoras u. ſ. f., obſchon in unbeholfener Form und Geſtalt. Denn ſie meinten beinahe nur die böſen Dämonen hätten ſich göttlich verehren laſſen, und dieſe ſeien die Götter der Heiden. Wenn die heidniſche Vielgötterei das Urſprüngliche war, eine nothwendige Stufe der menſchlichen Cultur, ſo iſt auch das Chriſtenthum die bloße Folge der höhern menſchlichen Entwickelung, und nicht Gott hat ſich in dem Erlöſer des gefallenen menſchlichen Geſchlechtes

erbarmt, ſondern in Chriſto kam nur die Vernunft zum Durchbruch. Wenn Irrthum und Sünde ſich ſtets bedingen und der heidniſche Polytheismus doch offenbar Irrthum iſt, ſo iſt er auch durch die Sünde entſtanden. In Chriſto hat ſich nicht nur das Beſſere entwickelt, ſondern das Gute und Wahre ſchlechthin iſt durch ihn uns geworden. Daher hat Irenäus, wie ich angeführt habe, ſchon ſehr richtig bemerkt, daß Chriſtus aus einer Jungfrau durch den heiligen Geiſt (alſo nicht auf dem natürlichen Wege der menſchlichen Fortpflanzung) empfangen worden ſei, weil mit ihm ein völlig neues (nicht aus dem früheren ſich blos entwickelndes) Geſchlecht beginne [17]). Die naturgemäße Entwickelung, nachdem die Natur Unnatur geworden war, konnte nur noch Schlechteres, eine völlige Auflöſung des menſchlichen Geſchlechtes ſein. Daher iſt auch der einzelne Chriſt aus Gott geboren, und nicht aus dem Willen des Fleiſches wie Chriſtus ſelbſt. Wie der einzelne Chriſt nach der Lehre unſerer Kirche nicht den Anfang des Guten machen kann, ſondern durch die Gnade, die ihn innerlich bewegt, wie er alſo nicht durch eigene Kräfte allmählig zum Guten gelangt, ſondern durch die Gnade ein abſoluter Anfang geſetzt wird, ſo iſt auch das geſammte Chriſtenthum nicht die Folge einer weitern Bildung des Menſchengeſchlechtes, ſondern es iſt aus gar Nichts, das von Seiten der Menſchen vorhergegangen wäre, zu erklären. Darum iſt nothwendig das Heidenthum vom Böſen, obwohl manches Gute und Wahre durchſchimmert, und ſich erhielt, weil nämlich der Logos unſer Geſchlecht nicht verlaſſen hat, obſchon es deſſen werth geweſen wäre.

Athanaſius entwickelt ſeine Betrachtungen weiter, und zeigt, wie die durch die Sünde empfangene heidniſche Vielgötterei auch wieder nur Sünde geboren und das Böſe noch mehr befördert habe. Die Götter ſeien die Vorbilder der Schlechtigkeit geworden, wie z. B. die Frauen der Phönicier ihre Keuſchheit den Göttern

---

[17]) Neuerlich eben ſo wie Irenäus, Steffens Carricaturen des Heiligſten, II. B. S. 725.; vom wahren Glauben und der falſchen Theologie S. 19. Tholuk im erſten Bande der Denkw. von Neander S. 17. u. ff. beruft ſich in ſeiner Erklärung des Urſprungs des Heidenthums vorzüglich auf Athanaſius.

zum Opfer gebracht hätten. (adv. Gent. c. 25. 26. auch 10. 13. u. ff.) Allein ſchon längſt hatten die Weiſeren unter den Griechen behauptet, und auch den Chriſten ſtellte man dieſe Anſicht entgegen, daß nur die Dichter jene Erzählungen von den Göttern erfunden hätten. Athanaſius entgegnet ſehr richtig: Entweder nehme man an, daß die Perſonen mit jenen Erzählungen erdichtet ſeien, und dann folge ja von ſelbſt, daß ſie nicht für Götter gehalten werden dürften; oder man trenne die Perſonen von dem Spiele der Dichter, und halte zwar jene nicht, aber dieſes für Wahrheit. Aber auch in dieſem Falle dürfe man die Götter nicht für Wahrheit halten, da wir ja von ihnen nichts, als jene Erzählungen der Dichter wüßten. Ueberhaupt ſetzten ſolche Anſichten voraus, als hätten die Mythendichter gewußt, was für Gott ſich gezieme, da man ihnen ſonſt nicht zumuthen dürfe, ſie hätten blos zum Vergnügen etwas den Göttern angedichtet, das ſich an ſich nicht alſo verhielte. Aber dieſe Vorausſetzung ſei falſch. Wenn die Dichter gewußt hätten, was für Gott ſich gezieme, jene Erzählungen alſo ein bewußtes Spiel der dichtenden Phantaſie wären, dann hätten ſie auf Gott nichts Irdiſches übertragen. Keiner doch, der die Eigenſchaften des Feuers beſchreiben wolle, lege ihm die des Waſſers bei. Niemand, der die Erde beſchreibe, ſage, daß ſie leuchte, und der die Sonne beſchreibe, daß ſie beſäet werde. Weſen und Eigenſchaften entſprächen ſich, und aus dieſen erkenne man jenes. Legten alſo die Dichter die berüchtigten Eigenſchaften ihren Göttern bei, ſo zeigten ſie an, daß ſie nichts Beſſeres von Gott wußten, ihn mithin überhaupt nicht kannten. (adv. Gent. c. 16.) Auch die Entſchuldigung, daß die Mythen ſymboliſch zu deuten ſeien, läßt er nicht gelten. Auf jeden Fall, ſagt er, habe man das Zeichen mit der Sache verwechſelt, und das ſei eben die Sünde. So ſuchte ſich Athanaſius in ſeiner Ableitung der Idololatrie zu behaupten.

Er hatte geſagt, daß durch die Sünde der Menſch aus ſich ſelbſt hinausgekommen ſei, und dadurch auch die Gottheit auſſer ſich, im Endlichen geſucht habe. Er preißt nun folgenden Weg zur Erkenntniß Gottes an. „Zur Erkenntniß und richtigen Erfaſſung der Wahrheit und des wahrhaften Gottes haben wir nichts anders

nöthig, als uns ſelbſt; der Weg zu ihm iſt nicht auſſer uns, ſondern in uns; durch uns können wir den Urgrund finden, gleichwie Moſes lehret, „das Wort des Glaubens iſt in deinem Herzen.“ Deuter. 30, 19. Das hat auch der Heiland bekräftiget, wenn er ſagt: „das Reich Gottes iſt inwendig in euch.“ Luc. 17, 21. Denn in uns ſelbſt haben wir den Glauben und das Reich Gottes, und ſchnell können wir ſchauen und erkennen den König aller Dinge, den heilbringenden Logos des Vaters. Keine Ausflüchte ſollen alſo die Götzendiener, die Hellenen, bringen. Auch kein Anderer betrüge ſich, als habe er dieſen Weg nicht, um darin eine Entſchuldigung ſeines Unglaubens zu finden. Denn wir Alle haben und betreten dieſen Weg, wenn ihn auch nicht Alle verfolgen, ſondern ausſchweifen wollen, durch die Lüſte des Lebens nach auſſen gezogen. Fragte alſo Einer, was iſt das für ein Weg, ſo ſagte ich: die Seele und der Geiſt in ihr, durch ihn allein kann Gott erkannt und geſchaut werden. Es ſei denn, ſie müßten wie Gott, ſo auch ihre Seele verläugnen, die Gottloſen.“ (contr. Gent. c. 30.)

Aber das war ja wirklich der Fall, daß die Seele als ſolche, in ihrem weſentlichen Unterſchiede vom Leibe geläugnet, wenigſtens ſelten anerkannt wurde. Wie demnach Athanaſius ſchon bemerkt hatte, daß die Seelen durch die Sünde ganz dem Körperlichen verwandt worden ſeien, und mit dem Gottesbewußtſein auch ſich ſelbſt verloren hätten; ſo ſucht er nun zu zeigen, daß ſie nicht einerlei ſei mit dem Körper, und geht dann erſt auf eine vollſtändigere Nachweiſung der Verſchiedenheit Gottes von der Welt über. „Die Seele beurtheilt, ſagt er, was außer ihr iſt, richtet auch ihre Aufmerkſamkeit auf das Abweſende, bedenkt Alles wiederholt, und wählt nach Ueberlegung. Der Menſch umfaſſet Alles mit ſeinem Geiſte, und beſiegt die Begierden durch die Kraft deſſelben. Dieſer iſt alſo von ſeinen körperlichen Sinnen verſchieden. Nur weil er andern Weſens iſt, iſt er auch ihr Richter. Was jene wahrnehmen, beurtheilt er, erinnert ſich wieder und zeigt ihnen das Beſſere. Das Auge ſieht, das Ohr hört nur, aber was gehört und geſehen werden ſoll, und das Urtheil darüber, iſt Sache der Seele. Das Auge iſt von Natur zum

ſehen, und das Ohr zum hören beſtimmt; was hält nun das Auge ſo oft ab, ſeiner natürlichen Beſtimmung zu folgen, und ſieht nicht? Oft wenn der Leib auf der Erde liegt, denkt und ſchaut die Seele das Himmliſche. Oft ruht und ſchläft der Leib, aber der innere Menſch bewegt ſich, ſchaut, was auſſer ihm iſt, durchwandert Länder und ſieht voraus. Was iſt das anders als die vernünftige Seele? Wie kömmt es, daß, da der Leib ſeiner Natur nach ſterblich iſt, der Menſch an Unſterblichkeit denkt, und oft aus Liebe zur Tugend das Leben verläßt? Der Leib iſt vergänglich, aber oft beſchäftigt ſich der Menſch mit dem Ewigen, verachtet die Gegenwart, um ſeine Sehnſucht nach dem Ewigen zu befriedigen. Der Leib, der ſterbliche und endliche, beſchäftigt ſich mit dem ihm Entgegengeſetzten nicht. Iſt nun der Leib der Seele entgegengeſetzt, ſo iſt dieſe unſterblich, wenn jener ſterblich iſt. Sieh nur! Im Leib lebt ſie oft, wie auſſer ihm und ſchaut Ueberirdiſches, und begegnet den Heiligen und den Engeln, und erhebt ſich zu ihnen, wenn ſie rein iſt. Wie ſollte ſie nicht vielmehr vom Körper getrennt, eine noch offenbarere Kenntniß der Unſterblichkeit haben? Denn wenn ſie mit dem Körper verbunden ein unkörperliches Leben lebt, ſo wird ſie noch vielmehr nach dem Tode des Körpers leben, wegen Gott, der ſie alſo gemacht hat durch ſeinen Logos, unſern Herrn Jeſus Chriſtus. Denn durch ihn denkt und ſinnet ſie Unſterbliches und Ewiges, weil auch er unſterblich iſt. Sterbliches nur faßt der Leib, darum iſt er ſterblich, Unſterbliches denkt und ſchauet die Seele, darum iſt ſie unſterblich und lebt ewig. Denn die Ideen und Anſchauungen des Ewigen laſſen nie von ihr; ſie ſind ihr das Unterpfand der Unſterblichkeit. Deßwegen gewiß auch hat ſie das Gottesbewußtſein und nimmt nicht von auſſen her die Kenntniß des Logos." (adv. Gent. c. 30—33.)

Dieſen Punct von der Seele ſchließt Athanaſius, gemäß ſeiner Grundanſchauung von der Einheit des Gottes- und wahren Selbſtbewußtſeins alſo: „Wir behaupten nun, daß die Heiden, wie ſchon geſagt wurde, gleichwie ſie Gott geläugnet haben und Seelenloſes anbeten, ſo auch dafür halten, ſie hätten keine mit Vernunft begabte Seele. Daher beten ſie als Seelenloſe das

Seelenloſe an, und verdienen unſer Mitleid und unſere Hülfe. Rühmen ſie ſich aber ihrer Seele und ihres Geiſtes, warum handeln ſie ſo, als hätten ſie keine Seele und keinen Geiſt? Denn eine unſterbliche Seele haben ſie, und eine unſichtbare, und ſuchen doch Gott im Sichtbaren und Sterblichen. Oder warum fliehen ſie nicht wieder zu Gott, gleichwie ſie von ihm abgefallen ſind? Denn wie ſie mit ihrem Geiſte von Gott gewichen ſind, und das Nichtſeiende als Gott ſich einbildeten, ſo können ſie auch mit dem Geiſte ihrer Seele (τῳ νῳ της ψυχης) wieder zu Gott zurückkehren. Zurückkehren aber können ſie, wenn ſie die Flecken der Seele, die ſie angezogen haben, entfernen, und ſo ſehr ſich abwaſchen, bis ſie alles Fremdartige von der Seele hinweggethan haben, und ſie rein darſtellen, wie ſie geſchaffen wurde, damit ſie ſo in ihr den Logos des Vaters ſehen können, nach welchem ſie von Anbeginne an geſchaffen wurden." (l. l. c. 34.)

Athanaſius ſetzt eigentlich voraus, daß der Menſch durch ſein unmittelbares Bewußtſein die Gewißheit von ſeiner höhern Natur und deßwegen von der Unſterblichkeit der Seele habe; aber deßungeachtet ſuchte er dies Gefühl ſich ſelbſt klar zu machen; eben ſo nun das Bewußtſein von Gott, als eines von der Welt verſchiedenen Weſens, gleich wie auch die Seele von dem Leib verſchieden ſei. Doch werden wir weiter unten ſehen, daß er Gott von der Welt nicht geſchieden betrachtete, denn daraus beweißt er die Möglichkeit der Offenbarung Gottes in Chriſto. Seinen Gedanken über die Verſchiedenheit Gottes und der Welt knüpft er übrigens an einen Erweis von der Einheit Gottes. Da die Heiden einzelne Theile der Welt als beſondere Götter verehrten, ſo ſagt er, die Welt ſei als ein großer Organismus anzuſchauen, alles Einzelne als ſich integrirende Theile eines Ganzen; alle bedürfen ſich gegenſeitig, und nur ſo ſei ihr Beſtehen möglich, eines Andern aber bedürftig ſein und Gott ſein, widerſpreche ſich [18]).

---

[18]) C. 28. εἰ γαρ τις καθ' ἑαυτα τα μερη της κτισεως λαβοι, και ἑκαστον ἰδια νοησει, οἱον ἡλιον καθ' ἑαυτον μονον, και σεληνην χωρις, και γην και ἀερα, και την θερμην και ψυχραν, και ξηραν και ὑγραν οὐσιαν διελων ἀπο της προς ἀλληλα συναφης, ἑκαστον ἑκλαβοι καθ' ἑαυτο και ἰδια θεωρησειε,

(adv. Gent. c. 28—29.) Da man aber die Totalität der Theile für Gott halten konnte, ſo entgegnet er, daß Gott nicht aus Theilen beſtehen könne, und nicht ſich ſelbſt ungleich ſei. Er bemerkt ferner, daß in der endlichen Welt Alles aus Gegenſätzen beſtehe, die ſich jedoch zu einer Einheit durchdringen; daß nun das Einzelne ſich in ſeiner Schranke halte, und mit dem Uebrigen ein harmoniſches Ganze bilde, kündige laut an, daß ein von allem Einzelnen verſchiedenes, und darum auch über die Geſammtheit des Einzelnen erhabenes Weſen da ſein müſſe, und zwar Ein Weſen, weil Eine Ordnung vorhanden ſei. Es iſt der phyſikotheologiſche Beweis, den er vom Daſein Gottes führt.

Ich führe einige Stellen an, um den Athanaſius in ſeiner ganzen Art kennen zu lernen. „Betrachtet man den Himmel, den Lauf der Sonne und des Mondes, die Stellungen und den Umlauf der übrigen Geſtirne, die ſich entgegengeſetzt ſind, in ihrer Entgegenſetzung aber eine Ordnung alleſammt beobachten, muß man nicht denken, daß ſie ſich nicht ſelbſt geſchaffen haben, ſondern von einem Anderen (einem von ihnen verſchiedenen Weſen) geſchaffen worden ſind und geordnet werden? Wer ſieht die Sonne immer täglich aufgehen, und den Mond unveränderlich je nach einer beſtimmten Reihe von Tagen ſcheinen bei Nacht, wie andere Geſtirne räthſelhaft ihre Läufe verändern, noch andere ſtets an derſelben Stelle ſich bewegen, und zieht nicht den Schluß, daß gewiß ein Weltſchöpfer ſie regiert? Entgegengeſetztes iſt in der Natur verbunden, und eine Harmonie ſtellt es doch dar. Das Warme iſt entgegengeſetzt dem Kalten, das Trockene dem Feuchten, aber eine Einheit bildet es, wie die eines Körpers; muß man nicht denken, Einer verbinde dies Alles? Der Winter weicht dem Frühling, dieſer dem Sommer, der Sommer dem Herbſt. Sie ſind ſich entgegengeſetzt; denn mild iſt der Frühling, heiß der Sommer, nährend der Herbſt und tödtend der Winter: aber Alles gewährt dem Menſchen einen gleichen und unſchädlichen Gebrauch. Da muß doch wohl Einer ſein, der erhabener als

---

εὑρήσει παντως μηδεν ἱκανουμενον ἑαυτῳ, ἀλλα παντα της ἀλληλων χρειας δεομενα και ταις παρ' ἀλληλων ἐπικουριαις συνισταμενα.

dies Alles iſt, der Alles ausgleicht, auch wenn man ihn nicht ſieht. In der Luft werden die Wolken getragen, in den Wolken iſt die Schwere des Waſſers gebunden; bindet und befiehlt nicht Einer? Die Erde, ſo ſchwer ihrer Natur nach, iſt gegründet auf dem Waſſer und ſteht feſt auf dem von Natur beweglichen Elemente. Zu beſtimmten Zeiten bringt die Erde ihre Früchte, der Himmel ſendet Regen, die Flüſſe ſtrömen, die Quellen ſprudeln, ſich entgegengeſetzte Thiere zeugen, und das nicht immer, ſondern zu gewiſſen Zeiten nur. Wer bringt die Einheit in Alles? Durch ſich ſelbſt könnte ſich doch nicht das Alles verbinden wegen des in ihrer Natur gegründeten Gegenſatzes. Von Natur ſchwer iſt das Waſſer, und die leichten Wolken enthalten es in ſich. Nicht Eins mit dem Männlichen iſt das Weibliche und ſie kommen zuſammen, und die Zeugung eines Aehnlichen erfolgt. Hat ſich denn, was ſich von Natur entgegengeſetzt iſt, ſelbſt zuſammengeführt? Wohl iſt da ein mächtigeres Weſen, der Herr von Allem, dem alle Elemente unterthan ſind, dem ſie folgen und gehorchen. Keines bekämpft, blos auf ſich ſchauend, das Andere; den verbindenden Herrn erkennend, kömmt Freundſchaft unter das ſonſt Feindſelige; das Entgegengeſetzte liebt ſich nach ſeinem Willen. Aufwärts geht ſeiner Natur nach das Eine, hinab das Andere; ſchwer iſt Dies und leicht Jenes; wenn die Sonne erhellen wollte, die Luft aber die Strahlen nicht durchließe, welche Verwirrung! Wenn die Nacht dem Tag nicht wiche, wenn die Geſtirne, deren Eines oben, unten das Andere ſchwebet, gegen ſich kämpften, da würde gewiß die Ordnung eine Unordnung (κοσμος ἀκοσμια). Denn Alles vernichtete ſich entweder im Kampf, oder das Siegende nur noch bliebe. Auch ſo wäre keine Welt. Denn bliebe es allein nur noch übrig, ſo wäre es, wie wenn am Körper alles ein Fuß oder eine Hand nur wäre, es wäre kein Körper mehr. Welche Welt wäre es doch, wenn nur die Sonne noch wäre, oder der Mond, oder die Geſtirne? Wenn es nur Waſſer oder Erde gäbe, oder wenn alle Elemente ſich bekämpften, wie könnte der Menſch leben, da er nicht Dieſes oder Jenes nur, ſondern Alles bedarf? So erkenne in der Ordnung den Ordner. Aber die Ordnung zeigt nicht viele Götter, ſondern

einen Gott an, bei Vielen würde wieder Alles in eine Unordnung sich auflösen. Viele Götter ist so viel als kein Gott" (ἐλεγομεν την πολυθεοτητα ἀθεοτητα εἰναι). adv. Gent. c. 34—37.

So hatte demnach Athanasius wohl recht, wenn er sagte, durch die Sünde sei die wahre Kenntniß der Welt verloren gegangen; und nur der Gute und Fromme besitze sie. Uebrigens kömmt Athanasius in der Bekämpfung des Sabellianismus wieder auf die Verschiedenheit der Welt von Gott zurück.

Der zweite Theil der Apologie des Christenthums, die Athanasius verfaßte, und ein besonderes Buch bildet, enthält nun eigentlich seine Construction des Erlösungswerkes, und der Geschichte des Herrn. Wenn er schon von den Grundwahrheiten aller Religion, dem Dasein eines von der Welt verschiedenen Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes sprach, ehe er die Erlösung in Christo beschrieben hat, auch von einem Erkennen Gottes durch die Seele selbst, das nicht von Außen her ihr werde; so war es keineswegs seine Meinung, daß diese Erkenntnisse ohne den Heiland möglich seien; denn er sprach aus dem Christenthume heraus, und setzt nothwendige Bedingungen dieser Erkenntnisse voraus, die Reinheit des menschlichen Geistes, von der er behauptet, daß sie nur durch den Erlöser möglich werde. Daß der menschliche Geist durch sich selbst Gott erkenne, heißt ihm nichts anders, als daß er die innere Fähigkeit dazu in sich trage: er will den Menschen auf seine Würde aufmerksam machen; daß aber diese Fähigkeit in eine wirkliche und wahre Kraftäußerung übergehe, das leitet er wie ursprünglich vom Logos, so auch, nachdem eine bloße Fähigkeit nach dem Falle nur noch übrig geblieben war, abermals vom Logos ab.

Der Logos hatte die Menschen nie verlassen. „An sich, sagt Athanasius, war die Gnade des Bildes Gottes (im Menschen) hinreichend, den Gott Logos zu erkennen, und durch ihn den Vater. Da aber Gott die Schwäche der Menschen kannte, so begegnete er auch ihrer Nachlässigkeit dadurch, daß, wenn sie in sich selbst Gott nicht finden wollten, sie ihn auch in der Schöpfung erkennen konnten durch seine Werke. Da aber die Fahrlässigkeit der Menschen sich immer mehr zum Schlechteren hinneigte, so gab

er ihnen das Geſetz und die Propheten; ſo ſollten ſie ganz nahe den Schöpfer erkennen, wenn ſie zu träg wären, den Himmel zu ſchauen; denn leichter wird es den Menſchen, von ihres Gleichen das Beſſere zu lernen. Sie konnten alſo die Majeſtät des Himmels betrachten, und die Harmonie in der Schöpfung, und ſo den Ordner derſelben und ſeinen Vater erkennen, und auſſerdem noch durch die Lehren der Heiligen. Sie kannten das Geſetz, und es war möglich, dadurch ein tugendhaftes Leben zu führen. Denn nicht blos den Juden war das Geſetz gegeben, und nicht blos ihretwegen waren die Propheten geſandt worden; ſondern zu den Juden nur wurden ſie geſandt, und von ihnen verfolgt: ſie waren aber ein heiliges Lehramt in der Kenntniß Gottes und dem Leben der Seele für den ganzen Erdkreis. (Παση δε οικουμενη ησαν διδασκαλιον ιερον της περι θεου γνωσεως, και της κατα ψυχην πολιτειας.) Ungeachtet aber die Güte und die Menſchenfreundlichkeit Gottes ſo groß war, ſo ließen ſie ſich doch durch die Lüſte beſiegen und die Täuſchungen und den Betrug der Dämonen, und wendeten ſich der Wahrheit nicht zu; ſie füllten ſich immer mehr mit Bosheit und Sünde an, ſo daß man ſie nicht mehr für vernünftig, ſondern unvernünftig halten mußte." Aber eine Sehnſucht nach der Erlöſung, ſagt Athanaſius anderswo, ſtieg dennoch aus der Tiefe des gottverwandten Gemüthes hervor, und ſelbſt durch alle Verdorbenheit keimte ſie hervor, und gerade dann als das menſchliche Geſchlecht am tiefſten geſunken war. „Bevor wir waren, ſagt er, waren wir dem Fluche des Geſetzes und dem Verderben unterworfen, und waren dienſtbar dem Nichtigen und dienten erſonnenen Göttern; den wahren Gott kannten wir nicht, und zogen das Unwahre dem Wahren vor, aber ſpäter, gleichwie das jüdiſche Volk in Egypten ſeufzte, flehten auch wir in dem uns angebornen Geſetze durch die unausſprechlichen Seufzer des Geiſtes und riefen: (Jeſ. 26, 13.) „„Herr, unſer Gott, erwirb uns wieder"" (or. II. c. Ar. c. 14.). Aber wie konnte und ſollte es geſchehen?"

„Durch die Sünde ging, ſagt Athanaſius, der mit dem Gottesbewußtſein begabte Menſch verloren. Gottes Werk ging zu Grunde. Denn durch ein Geſetz herrſchte der Tod über uns.

(Durch das Geſetz: „wenn ihr das Gebot übertretet, werdet ihr des Todes ſterben.“) Dem Geſetz konnte Niemand entweichen, da es von Gott auf die Uebertretung geſetzt war, und wahrhaftig mußte Gott erfunden werden; und doch konnte auch Gott die ſeines Logos theilhaftigen Weſen nicht zu Grunde gehen laſſen. Es widerſtritt der Güte Gottes, durch den Betrug des Satans ſein Werk zu Grunde gehen zu laſſen. Aber der Menſch konnte ſelbſt durch Reue nicht zu Gott kommen; denn konnte er ſelbſt des Seins ſich theilhaftig machen, und ſich über ſeine Natur erheben? Zu ſeiner Wiedererwerbung bedurfte es deſſen, der im Anfang Alles geſchaffen hat, des Gottes Logos. Ihm kam es zu, das zum Nicht-Sein ſich Hinneigende wieder zum Sein zu führen, und unſere Schuld auf ſich zu nehmen, den Fluch des Geſetzes aufzuheben, und des Vaters Antlitz uns wieder zuzuwenden. Er, der Logos des Vaters, der über Alle iſt, konnte Alle umſchaffen, für Alle leiden, und uns beim Vater vertreten[19]). So wurde er Menſch, und gab ſeine Menſchheit für Alle als Opfer hin (προσφορα του καταλλήλου), und erfüllte das Geſetz durch ſeinen Tod. Da er aber, der unſterbliche Sohn Gottes, Menſch wurde, wie wir Alle, ſo zog er Alle mit Unſterblichkeit an. Wie ein König, der in einem Hauſe der Stadt wohnt, die ganze Stadt beehrt, und Allen ſeine Gnade bezeugt, ſo ging das Leben von dem einen Menſchen, mit dem ſich der Sohn Gottes verbunden hatte, auf Alle über. So erneuerte er das urſprüngliche Leben wieder (την αρχην ζωης); und wie durch einen Menſchen der Tod auf die Menſchen ſich vererbt hatte, ſo wird durch die Menſchwerdung des Sohnes und ſeinen Tod der Tod zerſtört und die Wiederbringung des Lebens gegeben“ (de incarn. c. 6—10.).

Wenn wir dieſe Erklärung der Erlöſung in Chriſto Jeſu verſtehen wollen, ſo müſſen wir uns erinnern, was Athanaſius früher als Strafe der Sünde bezeichnet hat. Dieſe Strafe iſt das Geſetz

---

[19]) De incarnat. c. 7. λογος γαρ ὢν του πατρος, και ὑπερ παντας ὢν, ἀκολουθως και ἀνακτισαι τα ὁλα μονος ἠν δυνατος, και πρεσβευσαι περι παντων ἱκανος προς τον πατερα. cf. in Ps. 19. τα ὑμων εἰς ἑαυτον μεταθεις, ἱνα παυσῃ την ὀργην, και ἐφ' ὑμας ἀγαγῃ το προσωπον του πατρος.

des Todes, das über alle Menſchen herrſcht. Der Tod iſt aber nicht blos der leibliche, ſondern die Sünde mit allen ihren Folgen, der Verdunkelung des Bildes Gottes in uns, des Bildes des Logos. Das Bild des Logos unterlag der Sünde. Der Logos ſelbſt alſo wurde Menſch und beſiegte die Sünde anſtatt unſer: d. h. er theilt ſich den Gläubigen mit, wird Eins mit ihnen im Glauben: darum haben Alle in ihm geſiegt, und er für Alle: ſeine Lebenskraft, die unvergängliche, theilt ſich Allen mit: er vernichtete den Tod, wie das Feuer die Stoppeln (c. 8.). Er erfüllte das Geſetz anſtatt unſer, weil wir es in ihm erfüllen. Indem aber Alle in ihm durch ſeine Kraft ſiegen, iſt für Alle das Todesgeſetz aufgehoben. Athanaſius hatte die Strafe der Sünde nicht als eine blos äuſſere und willkührliche aufgefaßt, ſondern als eine innere und nothwendige; ſo iſt die Aufhebung der Sünde und Strafe auch eine innerliche: Chriſtus lebt und wir in ihm. Daher beruft er ſich (de incarnat. c. 10.) auf II Kor. 5, 14. „Einer iſt für Alle geſtorben, alſo ſind Alle geſtorben.“ Anderwärts (or. I. contr. Ar. c. 51.) ſagt er: „Gleichwie dadurch, daß Adam ſündigte, die Sünde Alle ergriff, ſo geht auch, nachdem der Herr Menſch geworden iſt und die Schlange beſiegt hat, eine gleiche Kraft auf Alle über (εἰς παντας ἀνθρωπους ἡ τοιαυτη ἰσχυς διαβησεται); ſo daß Alle ſagen können: „„wir verſtehen ſeinen Sinn““ II Kor. 2, 11. Deßwegen iſt der Herr durch ſeine Natur unveränderlich, und liebte die Gerechtigkeit, und nahm das veränderliche Fleiſch an, und verurtheilte die Sünde und machte es frei, damit es in der Zukunft die Gerechtigkeit des Geſetzes erfüllen könne, ſo daß wir ſagen: „Wir ſind nicht im Fleiſche, ſondern im Geiſte, da der Geiſt Gottes in uns wohnt.“ Das iſt der Grundgedanke, der durch Alles hindurch läuft, daß uns der Vater ewig im Sohne anſchaue, aber dieſe Anſchauung im Sohne iſt eine reale, d. h. wir ſind auch wirkliche wahrhafte Söhne Gottes; er hat uns dieſe Eigenſchaft in der That erworben, es iſt keine blos imputirte Gerechtigkeit.

Daher drückt er den Zweck der Menſchwerdung auch alſo aus: „Das iſt aber die Menſchenfreundlichkeit Gottes, daß er durch ſeine Gnade auch der Vater derer ſpäter geworden iſt, deren Schöpfer er war. Er wird es aber, wenn die erſchaffenen Menſchen, wie der

Apoſtel ſagt, in ihre Herzen den Geiſt ſeines Sohnes aufnehmen, der da ruft Abba, Vater. Das ſind aber diejenigen, die, indem ſie den Logos aufnahmen, die Macht erhalten haben, Kinder Gottes zu werden. Wir ſind nicht von Natur Söhne Gottes, ſondern der Sohn in uns, auch iſt Gott nicht von Natur unſer Vater, ſondern Vater des Logos in uns iſt er; denn in ihm und durch ihn rufen wir, Abba, Vater" (or. II. c. Ar. c. 59.). Daher ſtellt er die Vereinigung des Logos mit einem Menſchen gleichſam ſo vor, als habe er ſich mit dem ganzen Geſchlechte vereinigt, gleichſam eine allgemeine Menſchheit gehabt (or. IV. c. Ar. *ινα ὡς παντες φορεθεντες παρ' ἐμοι*)[20]. Den XV. Pſalm V. 1. erklärend: „Rette mich, o Herr, denn ich habe auf dich vertraut," bezieht er dieſe Worte auf Chriſtum und ſagt: „die ganze Menſchheit vertretend, ſpricht er alſo; nicht ſo faſt für ſich, als wegen uns und für uns, als Einer aus uns durch die Menſchwerdung; er bittet, daß er gerettet werde, wegen der Kirche, die ſein Leib iſt" (*το κοινον ὡςπερ προσωπον της ἀνθρωποτητος ἀναλαβων τους προς θεον και πατερα ποιειται λογους· οὐχ ὑπερ γε μαλλον ἑαυτου, ἀι' ἡμας δε, και ὑπερ ἡμας ὡς εἰς ἐξ ἡμων δια την οἰκονομιαν κ. τ. λ.*). Doch auf dieſe Anſchauung des Athanaſius werden wir noch oft zurückkommen, und auch vom Tode Chriſti iſt noch beſonders die Rede. Denn in dieſen Stellen will er gleichſam nur eine allgemeine Anſchauung des Erlöſungswerkes geben, nach welcher die Bedeutung der einzelnen Momente im Leben Chriſti noch beſonders entwickelt werden ſoll. Hier führe ich nur noch die Stelle an, die als nothwendige Folge jener Anſchauung des Verhältniſſes der Menſchen im Sohn Gottes

---

[20]) Dieſe Vorſtellung iſt ſehr häufig bei den Kirchenvätern. Gregorius von Nyſſa ſagt or. catech. n. 32., wir ſeien mit Chriſtus auferſtanden, weil der durch die Auferſtehung erhöhete Menſch, den Chriſtus annahm, aus unſerm Geſchlechte ſei. Gleichwie, wenn die geſammte Natur ein Leib wäre, die Auferſtehung eines Theiles durch das Ganze dränge. *Ambros.* de fide l. IV. c. 10.: „Wir ſitzen mit Chriſtus zur Rechten Gottes durch die Einheit des Leibes." Eben ſo ſpricht Leo der Große sermo I. de epiphan. von einer Annahme naturae universae humanitatis. Titus von Boſtra in Luc. c. 12. per massae nostrae primitias universam naturam humanam induit. Von Hilarius wird noch beſonders die Rede ſein.

zum Vater hervortritt: „wer den Sohn läugnet, wen ſoll er anrufen, daß ihm Verſöhnung werde? Oder welches Leben und welche Ruhe mag der erwarten, der den abſtößt, der ſagt, ich bin das Leben“ (Joh. 14, 6.) und: kommet Alle zu mir, die ihr mühſelig und beladen ſeid, ich will euch erquicken“ (ep. IV. ad Serap.).

Es gab aber auch damals ſchon Menſchen, welche die Möglichkeit der Menſchwerdung Gottes läugneten. Aus der Widerlegung des Athanaſius erſieht man, daß ſie jene mechaniſche Anſicht von dem Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt hatten, von welcher auch in unſerer Zeit die meiſten Einwürfe gegen die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung überhaupt gemacht worden ſind. Athanaſius bemerkt nun: „Sehr muß man ſich wundern, daß die Griechen das gar nicht zu Belachende verſpotten. Daß der Logos im Fleiſch erſchienen iſt, finden ſie ungereimt und belachen es. Wenn ſie nun überhaupt läugnen, daß es einen Logos Gottes gibt, ſo muß man ſich wundern, daß ſie eine Sache verſpotten, die ſie nicht verſtehen. Bekennen ſie aber einen Logos Gottes, und geben ſie zu, daß dieſer der Führer von Allem ſei, daß in ihm der Vater die Schöpfung hervorgebracht habe, daß durch ſeine Weisheit das All erleuchtet und belebt werde und ſei, und daß durch die Werke ſeiner Weisheit er ſelbſt und durch ihn der Vater erkannt werde (wie die Platoniker, die damals das Chriſtenthum vorzüglich bekämpften, eingeſtanden), dann wiſſen ſie wohl nicht, daß ſie ſich ſelbſt belachen. Behaupten doch die Philoſophen der Griechen ſelbſt, die Welt ſei ein großer Leib, und recht haben ſie, wenn ſie ſo ſagen. Denn wir ſehen ſie, und ihre Theile fallen in die Sinne. Wenn nun in der Welt, dem Leibe, im Ganzen und in allen Theilen der Logos Gottes iſt, was iſt denn Ungereimtes darin, wenn wir behaupten, er ſei auch im menſchlichen Leibe erſchienen? Denn wenn es überhaupt ungereimt iſt, daß er in einem Leibe ſei, ſo iſt es auch ungereimt, daß er im Allleib ſei, daß er Alles durch ſeine Weisheit erleuchte und bewege. Kann er aber in der Welt ſich befinden, und darin erkannt werden, ſo war es doch wohl auch möglich, daß er im menſchlichen Leibe erſchien, daß dieſer von ihm erleuchtet wurde, und er in ihm wirkte. Denn ein Theil des Ganzen iſt ja auch das menſchliche Geſchlecht. Geht es aber nicht an, daß ein

Theil ein Organ der Gotteserkenntniß ſei, ſo iſt es auch vom Ganzen nicht möglich. Abgeſchmackt müßten wir doch jenen mit Recht nennen, der, da doch der ganze Körper vom menſchlichen Geiſte bewegt und erleuchtet wird, ſagen wollte, in den Zehen könne ſeine Kraft nicht ſein; denn er gebe zwar zu, daß er das Ganze, aber nicht die Theile durchdringe und in ihnen wirke. Wer demnach zugibt, daß der Logos im Ganzen ſei, und daß das All von ihm erleuchtet und bewegt werde, ſoll es auch nicht für thöricht halten, daß ein menſchlicher Körper von ihm erleuchtet und bewegt werde. Sagen ſie aber, deßwegen ſei die Menſchwerdung nicht möglich, weil der Menſch ein geſchaffenes und aus Nichts gemachtes Weſen ſei, ſo müßten ſie auch Gott in der Schöpfung läugnen; denn auch dieſe iſt vom Nichtſein ins Sein durch den Logos gerufen worden. Geht es alſo an, daß er in der geſammten geſchaffenen Welt ſei, ſo kann er auch im Menſchen ſein; denn was vom Ganzen gilt, gilt auch vom Theile (de incarnat. c. 42—43.)."

Ein anderer Einwurf war, daß, wenn der Logos in einem Menſchen in ſeiner ganzen Fülle ſein könnte, die Welt, die er doch regierend gedacht werde, von ihm verlaſſen würde. Er antwortet: „der Sohn Gottes war nicht ſo in einem Körper eingeſchloſſen, daß er nicht auch anderwärts, oder daß das All von ſeiner Macht und Vorſehung leer geweſen wäre. Der Logos umfaßt Alles, er aber wird von Nichts umfaßt. Er iſt in der geſammten Schöpfung; außer derſelben durch ſein Weſen, in Allem durch ſeine Kraft. So war er im menſchlichen Körper und gab ihm das Leben; aber er belebte zugleich das All, und war in und außer ihm. Der Menſch denkt blos die Dinge, aber ſeine Gedanken üben außerhalb ſeines Körpers keine Kraft über ſie aus; denn er betrachtet zwar den Himmel, bewegt ihn aber nicht. Anders iſt es mit dem Logos; er war im menſchlichen Leibe und zugleich allenthalben wirkſam, und ruhte im Vater allein" (c. 17.).

Folgende Stelle leitet zu den Betrachtungen über den Zuſammenhang der einzelnen Theile des Lebens Jeſu mit dem Hauptzwecke ſeiner Ankunft ein. „Da die Menſchen des Logos und der wahren Gotteserkenntniß verluſtig waren, was mußte geſchehen? Was anders, als daß das Gleichbild Gottes, unſer Erlöſer Jeſus

Chriſtus erſcheine? Es mußte ſein Logos ſein, denn alle Menſchen und Engel waren nur Abbilder des Logos; wir ſollten aber den Vater ſelbſt kennen lernen; alſo konnte auch nur ſein Gleichbild erſcheinen. Wenn das Bild eines Menſchen entſtellt iſt, wie kann es anders wieder hergeſtellt werden als durch die Gegenwart deſſen, deſſen Bild es iſt? So kam demnach der Logos zur Sündenvergebung und Wiedergeburt. Luc. 19, 10. Joh. 3, 5. Man kann nicht ſagen, daß die Schöpfung hinreichend geweſen wäre, um Gott wieder zu erkennen; denn ungeachtet die Menſchen dieſe hatten, wurden ſie doch des Gottesbewußtſeins verluſtig. Ihr Blick wendete ſich nicht auf, ſondern abwärts. Deßwegen nahm ſich der Sohn Gottes einen Leib gleich dem ihrigen und aus dem Niederen, der Werke wegen, die er durch den Leib verrichten wollte, auf daß die, die ihn aus ſeiner allgemeinen Vorſehung und Waltung im Weltall nicht erkennen wollten, ihn durch die Werke, die er durch ſeine Menſchheit verrichtete, und durch ihn den Vater erkennen möchten. Wie ein beſorgter Erzieher zu ſeinen Schülern, die durch ſein Höheres nicht gefördert werden, in allweg herabſteigt, und durch das Faßlichere und Dürftigere ſie erziehet, ſo machte es Gott. In der Natur und im Sinnlichen ſuchten ſie mit geſenkten Augen Gott und verehrten ſterbliche Menſchen und Dämonen. Deßwegen nahm der menſchenfreundliche und allgemeine Retter einen Leib, wandelt als Menſch unter Menſchen, zieht die Sinne aller Menſchen auf ſich, damit die, welche im Sinnlichen Gott zu haben glaubten, durch das, was der Herr als Menſch that, die Wahrheit einſehen und durch ihn den Vater erkennen möchten. Denn da ſie Menſchen waren, und alles Menſchliche verſtanden, ſo mußten ſie, wohin ſie immer ihre Sinne werfen mochten, gewonnen werden, und die Wahrheit anſchauen. Denn bewunderten ſie die Schöpfung, ſo ſahen ſie, daß ſie den Herrn bekenne. Waren ſie von Menſchen eingenommen, ſie für Götter haltend, ſo mußten ſie durch die Vergleichung ihrer und ſeiner Werke erkennen, daß er allein der Sohn Gottes ſei, da ihre Werke den Seinigen nicht gleichen. Wollten ſie Todte verehren, ſo mußten ſie aus ſeiner Auferſtehung

ſehen, daß er allein der Herr des Todes ſei. Deßhalb alſo erſchien er und wurde Menſch und ſtarb und ſtand auf und verdunkelte die Werke aller Menſchen, die je waren, damit er ſie von dem, wovon immer die Menſchen gefeſſelt waren, emporhebe, und ſeinen wahrhaften Vater ſie kennen lehre. Denn da einmal der Geiſt ſeine Richtung zum Sinnlichen genommen hatte, ſo wollte ſich der Logos bis zur Erſcheinung im Körper erniedrigen, damit er als Menſch die Menſchen zu ſich hinaufhebe, ihre Sinne auf ſich ziehe, und ſie, die ihn als Menſchen ſahen, durch ſeine Werke überzeuge, er ſei nicht allein Menſch, ſondern Gott, und der Logos und die Weisheit des wahrhaften Gottes" (c. 12—16.).

Die Wunder nun nach der eben angeführten Auffaſſung der Erſcheinung des Logos erklärend, fährt er fort: „wie er aus der Schöpfung erkannt wird, ſo ſollten ihn jetzt ſeine Werke als Herrn der Schöpfung erkenntlich machen. Denn wer, der ſieht, daß er Gebrechen heilt, die Mängel der Geburt waren, wie er Blinden von Natur die Augen öffnet, ſieht nicht ein, daß er die, die Menſchen ſchaffende Kraft beſitze? Wer gibt, was der Menſch durch ſeine Entſtehung nicht hatte, der iſt Herr ihrer Entſtehung. Er hat ſich ſelbſt den Körper in einer Jungfrau gebildet, um zu zeigen, daß, wie er dieſen bildete, er auch der Schöpfer der übrigen ſei. Er verwandelte Waſſer in Wein, um zu zeigen, daß er der Herr des Waſſers ſei. Er wandelte auf dem Waſſer und bewies, daß er die Herrſchaft über Alles habe; mit Wenigem ernährte er ſo Viele, hinweiſend, daß er für Alle ſorge. Die ganze Schöpfung wurde bei ſeinem Tode bewegt; ſo zeigte ſie in der Furcht vor ſeiner Gegenwart, daß ſie ihm diene" (c. 18. 19.).

Es iſt gewiß ein ſehr geiſtreicher Geſichtspunct, aus welchem Athanaſius die Wunder auffaßte. Er betrachtet ſie nicht als mittelbaren Beweis für die Wahrheit der Lehre Chriſti, ſondern als unmittelbare Darſtellung, als Offenbarung ſeiner Gottheit. Wie der Sohn Gottes in der Schöpfung durch die Werke ſeiner Allmacht ſich kund thut, ſo zeigte er in den Wundern, daß er der Schöpfer ſei, daß ihm die Anbetung und der Preis gebühre. Der

Herr der Schöpfung erſchien, und zeigte darum nothwendig ſeine ſchöpferiſche Kraft. So ging die Identität ſeiner mit dem Weltſchöpfer hervor, und er zeigte, daß er über der Natur ſtehe, daß darum nicht dieſe und die Naturgötter, ſondern Er im Vater, die Gottheit ſei, von welcher darum auch der Menſch abhängig wäre. So ſollte dem Naturdienſte ein Ende gemacht werden. Wie die Menſchen Gott in der Schöpfung nicht erkannten, ſondern ihn mit der Schöpfung verwechſelten, ſo ſollte es jetzt unmöglich werden, ihn zu verkennen, und in die Schöpfung herabzuziehen. Natürlich folgte aus dieſer Anſicht von den Wundern von ſelbſt, daß ſeine Lehre die wahre ſei. Dieſe Auffaſſung der Wunder Chriſti ſcheint auch die natürlichſte zu ſein, ſobald man ganz aus dem Chriſtenthum herausſpricht, ſie in dem Geſammteindruck, den ſie machen, anſchaut, und die Beziehung des Chriſtenthums zu dem aufzuhebenden Heidenthume, und der geſammten alten Welt, in das Auge faßt. Die Natur iſt nur eine Offenbarung Gottes: dieſe Anſchauung der Dinge wurde in dem Wendepuncte der Zeit durch Chriſti Wunder unter andern bewirkt.

Aber nicht blos als Herrn der Natur, auch als den ſittlichen und heiligen Gott ſollte er ſich zeigen; indem Gott Menſch geworden, ſollte dem Menſchen Muth gegeben werden, daß er eines wahrhaft göttlichen Lebens fähig ſei, und er die Aufforderung zur Nachfolge ſeines vollkommenen Lebens erhalten (εἰς ὁμοιωσιν και μιμησιν τελειας εικονος προσκαλουμενος adv. Apollinar. l. I. c. 4. 5.). Darum wurde er auch Menſch, um ein vollkommenes Vorbild ſittlicher Vollkommenheit zu geben. „Ihrem Weſen nach iſt die menſchliche Natur veränderlich; die Menſchen vor ihm hatten geſündiget und die ſittlichen Geſetze nicht beobachtet; wer heute aus ihnen gerecht iſt, iſt morgen wieder ungerecht. Daher bedurften wir eines unveränderlichen Weſens, auf daß die unveränderliche Gerechtigkeit des Logos uns das Ideal des heiligen Wandels werde (τυπος και εικων της ἀρετης). Das iſt ſehr gut begründet: der erſte Adam war gefallen und dadurch der Tod in die Welt gekommen; der zweite Adam mußte daher unveränderlich ſein“ (or. I. c. Ar. c. 51.). Vor Allem wurde er uns durch ſeine ganze Erſcheinung Vorbild der Liebe: „indem der Menſch die Wohlthaten Gottes bemerkt, ſo vergilt er

die Liebe, das größte Geſchenk, darum hat auch der Heiland dieſe als das größte Gebot aufgeſtellt“ (in Ps. 17.).

Nun führt den Athanaſius der Verlauf der Geſchichte unſers Herrn noch einmal auf ſeinen Tod hin. „Alle waren dem Todesgeſetze, ſagt er, unterworfen, und um dieſes zu vernichten war er ja vorzüglich gekommen. Nachdem er durch ſeine Werke ſeine Gottheit gezeigt hatte, brachte er für Alle das Opfer, indem er ſeinen Tempel für Alle in den Tod gab, auf daß er Alle ſtraflos und frei von der alten Uebertretung mache. Er zeigte, daß er mächtiger ſei, als der Tod, und ſtellte in ſeinem eigenen unverweslichen Leibe den Erſtling der Auferſtehung Aller dar. Weil aber der Tod Aller in dem Leibe des Herrn erfüllt wurde, ſo wurde auch der Tod und das Verderben, durch den Logos, der in ihm war, vertilgt. Der Tod war nothwendig; für Alle mußte er ſterben, damit die Schuld Aller abgetragen werde. Jetzt hört der Fluch gegen uns auf, da das Verderben durch die Gnade der Auferſtehung vertilgt iſt; wir werden blos wegen der Sterblichkeit des Körpers aufgelöſ't (nicht mehr wegen des Fluches des Todesgeſetzes), um die beſſere Auferſtehung zu erlangen“ [21]) (de incarnat. c. 20. 21.). Athanaſius betrachtet alſo den Tod derer, die an Chriſtus glauben, nicht mehr als Strafe, ſondern nur als Uebergang zur Herrlichkeit der Auferſtehung. „Gleichwie der Saame, ſetzt er hinzu, der in die Erde gelegt wird, nicht todt bleibt; ſo werden auch wir nicht für immer aufgelöſ't, ſondern gelangen zur Auferſtehung, da

---

[21]) Ἐπειδὴ δὲ τὸ ὀφειλόμενον παρὰ πάντων ἐδεῖ λοιπὸν ἀποδοθῆναι· ὠφείλετο γὰρ πάντας, ὡς προεῖπον ἀποθανεῖν, δι' ὃ καὶ μαλιστα ἐπεδήμησεν. τοῦτου ἑνεκεν μετα τας περι της θεοτητος αὐτου ἐκ των ἔργων ἀποδειξεις, ἠδε λοιπον και ὑπερ παντων την θυσιαν ἀνεφερεν, ἀντι παντων τον ἑαυτου ναον εἰς θανατον παραδιδους, ἱνα τους μεν παντας ἀνυπευθυνους και ἐλευθερους της ἀρχαιας παραβασεως ποιηση. δειξῃ δε ἑαυτον και θανατου κρειττονα, ἀπαρχην της των ὁλων ἀναστασεως, το ἰδιον σωμα ἀφθαρτον ἐπιδεικνυμενος - - ὁτι δε παντων θανατος ἐν τῳ κυριακῳ σωματι ἐπληρουτο, και ὁ θανατος και ἡ φθορα δια τον συνοντα λογον ἐξηφανιζετο. θανατου γαρ ἦν χρεια, και θανατον ὑπερ παντων ἐδει γενεσθαι, ἱνα το παρα παντων ὀφειλομενον γενεται. c. 20.

der Tod durch die uns durch den Erlöser ertheilte Gnade vertilgt worden ist."

Daß Athanasius einen stellvertretenden Tod Christi lehrte, ist keinem Zweifel unterworfen; aber sein physischer Tod führte die Vertilgung unseres geistigen Todes herbei. Wenn also vom Tode Christi und von unserm Tode die Rede ist, so ist „Tod" jedesmal in einem verschiedenen Sinne genommen. Aus der Verbindung, in welche der Tod Christi mit der Auferstehung gesetzt wird, nämlich, daß er erfolgt sei, um durch die Auferstehung seine Gewalt über den Tod zu zeigen, scheint hervorzugehen, daß Athanasius die Gnade des Todes Christi, in wiefern unter Gnade, die gnädige Gesinnung Christi gegen uns verstanden wird, vorzüglich darein setzte, daß er sich dem Tode sogar aus Liebe zu den Menschen unterziehen wollte, und das wäre das Opfer Christi, um welches willen uns der Vater vergibt, da nur dadurch die Vollendung des Erlösungswerkes und die Vernichtung der Sünde möglich wurde. Das ist das Verdienst Christi, seine freie Gnade, ohne welche wir im Tode geblieben wären. In wiefern aber die Gnade auf uns übergehend gedacht wird, scheint sie nach Athanasius darin zu bestehen, daß wir durch seinen Tod nicht nur das Vertrauen und die Kraft erhalten, uns von der Sünde und ihren Folgen befreit zu wissen, sondern daß wir durch die auf den Tod folgende Auferstehung von aussen her überzeugt werden, daß auch wir, die an ihn glauben, nicht im Tode bleiben, sondern ihm folgen werden zum ewigen Leben. Er hätte uns also durch seinen Tod die Kraft des Lebens geschenkt, in wiefern er die Gewißheit der Auferstehung factisch dargethan, durch seine ganze erlösende Thätigkeit aber die Kraft zu einer guten Auferstehung gegeben hat. Wir müssen nämlich, um den Athanasius zu verstehen, den Tod Christi eben so wie die Wunder Christi betrachten. Diese faßte Athanasius so auf, daß sie der factische Beweis für das Dasein eines über die Natur erhabenen, derselben gebietenden Gottes seien. Durch sie sollte durch Thatsachen das wahre Gottesbewußtsein, die wahre Erkenntniß von Gott, als eines von der Natur verschiedenen Wesens wiederhergestellt werden. Durch die Auferstehung aber sollte gezeigt werden, also wieder durch eine Thatsache, daß der Mensch unsterblich sei.

Nun aber war der Tod Christi die einzige Bedingung, daß er auferstehen konnte, er war der nothwendige Uebergang zur Auferstehung. Mithin ist der Tod Christi etwas sehr Vernünftiges, will er sagen, und gehört nothwendig in die ganze Geschichte des Erlösers. Deßwegen sagt er in der angeführten Stelle: „der Fluch hört auf; das Verderben ist durch die Gnade der Auferstehung verschwunden, und in der Zukunft werden wir nur wegen der Sterblichkeit des Körpers aufgelöst." Ich habe schon öfters bemerkt, daß Athanasius lehrte, durch die Sünde habe der Mensch die Kraft verloren, sich unsterblich zu glauben, und sei von der Furcht gequält worden gleich dem Körper aufgelöst zu werden. Dies gehörte ja auch zu dem Fluch, der von Gott über die Menschen verhängt worden ist; ein in der Sache selbst gegründeter Fluch. Wie nun aber Christus auferstand, obschon er gestorben ist, so sollte dadurch erwiesen werden, daß auch wir ungeachtet der Sterblichkeit des Körpers, nicht aufhören, sondern nur für ein höheres Leben sterben. Daß es Athanasius so meinte, wird weiter unten bestimmter hervorgehen.

Aber dies ist nur eine Seite der Gnade des Todes Christi, die von einer andern und tiefern verschieden ist. Er sagt nämlich zugleich: „wir werden frei von der alten Uebertretung," d. h. von der Sünde; „der Tod Aller wurde in dem Leibe des Herrn vollendet," d. h. der geistige Tod, die Sünde hört auf. Der Tod Christi ist ihm also nicht blos mit der durch ihn bedingten Auferstehung die Darstellung davon, daß auch unser Tod nur zur Auferstehung führe; sondern er ist noch weit mehr. Wie durch die Sünde der Glaube an die Unsterblichkeit aufhörte, oder doch bis auf die letzten Keime geschwächt wurde, so könnte, wenn die Sünde noch fort bestünde, da sie den Geist ganz dem Körper verwandt macht, unsere Unsterblichkeit und die Auferstehung Christi nicht einmal geglaubt werden. Durch Christi Tod, setzt er also noch hinzu, ist die Sünde selbst vernichtet. Aber wie? Er sagt: „der Tod und das Verderben wurde durch den Logos in ihm vernichtet." Aber in welcher Weise haben wir uns auch das wieder zu denken? Verglichen mit dem schon früher Angeführten wohl also: durch den Tod Christi wurde gleichsam die

bisher in ihm allein eingeschlossene göttliche Kraft gelöst; eine göttliche Kraft geht von seinem Tode an auf alle Gläubigen über. Christus ist gleichsam die Gesammtheit derselben, in ihm haben also Alle den Tod besiegt. Alle Gläubige haben in Christo der Potenz nach gekämpft, so wie er später wieder in ihnen kämpft und überwindet in der Wirklichkeit. Sein Tod gibt also die geheimnißvolle Kraft zur Tödtung der Sünde, während seine durch seinen Tod möglich gewordene Auferstehnug es zum Bewußtsein bringt, daß die von ihm geschenkte Kraft zum ewigen seligen Leben führt. So wurde Christus das Opfer für Alle, sein Verdienst ist es in jeder Beziehung, wenn wir Gott gefällig werden.

Es war aber ein immerwährender Vorwurf von Juden und Heiden, daß der Tod des Gottes-Sohnes etwas Beschimpfendes enthalte. Athanasius entwickelt daher die denselben begleitenden Umstände, in Beziehung auf den gesammten Zweck der Erscheinung des Herrn. Er sagt: „eines gewöhnlichen Todes, auf dem Krankenbette konnte der nicht sterben, der das Leben an sich ist (αὐτοζωη); ein solcher wäre schmachvoll gewesen, man hätte ihn für einen gewöhnlichen Menschen, der an Schwäche stirbt, gehalten; das Leben an sich war stark genug auch den Menschen (den es angenommen) am Leben zu erhalten. Aber doch sollte er sterben, um das Opfer für Alle zu bringen und die Auferstehung zu zeigen. Er konnte nicht auferstehen, wenn er nicht starb. (Δια τι οὐν και τον θανατον, ὡσπερ και το νοσειν οὐκ ἐκωλυσεν; ὁτι δια τουτο ἐσχε το σωμα, και ἀπρεπες ἡν κωλυσαι, ἱνα και μη ἡ ανα-στασις ἐμποδισθη.) Er starb also eines gewaltsamen Todes. Und dieser mußte öffentlich auch vollbracht werden; denn wie sollte die Auferstehung geglaubt werden, wenn der Tod verborgen war? Sollte demnach die Auferstehung beglaubiget und durch Zeugen erhärtet sein, so durfte auch der Tod nicht im verborgenen erfolgen. Oeffentlich war kund, daß er den Blindgebornen geheilt, daß er Wasser in Wein verwandelt hatte; daß er aber das Sterbliche in das Unsterbliche umgeschaffen hat, auf daß er als das Leben beglaubigt werde, sollte geheim gehalten werden? — Es war zweckmäßig, daß Christus nur drei Tage im Grabe blieb; denn

es war hinreichend zu beweiſen, daß er wirklich geſtorben ſei; und ein längerer Aufenthalt im Grabe hätte die Geſchichte Jeſu in Vergeſſenheit gebracht, und über ſeine Auferſtehung gerechte Zweifel verbreitet. Aber ſo waren die Mörder des Herrn und die Zeugen ſeines Todes noch vorhanden, und er zeigte, daß er nicht aus Schwäche, ſondern zur Vernichtung des Todes geſtorben ſei" (c. 21—26.). Athanaſius war für ſolche Forſchungen nicht aufgelegt; darum ſagt er: „das für ſolche, die auſſerhalb der Kirche nur Bedenken auf Bedenken aufhäufen." (Και ταυτα μεν προς τους ἐξωθεν ἑαυτοις λογισμους ἐπισωρευοντες.) Aber wie dieſe Einwürfe, waren ſie einmal da, zweckmäßiger und geiſtreicher beantwortet werden könnten, ſehe auch ich nicht ein.

Nachdem Athanaſius eine innere Zweckmäßigkeit und Richtung aller Theile des Lebens des Herrn, auf einen Punct hin, auf das Heil der Menſchen erkannt hatte, ſo mußte er mechaniſche Einwürfe, welche durch Heiden hervorgebracht wurden, wie den, „daß Gott durch einen Wink die Menſchen hätte erlöſen können," Einwürfe, die zu jeder Zeit der Kirche nur immer in anderer Geſtalt wiedergekehrt ſind, leicht entfernen können. Auf dieſen Einwurf antwortet er: „das Verderben der Menſchen ſei kein Aeuſſerliches geweſen, darum konnte auch eine äuſſere Erlöſung nichts nützen. Im Menſchen habe der Tod ſeine Verwüſtung entwickelt, im Menſchen alſo auch das Leben erſcheinen müſſen. Deßwegen nahm der Heiland die Menſchheit, damit der Menſch mit dem Leben vereinigt, nimmermehr ſterblich und im Tode bleibe, ſondern die Unſterblichkeit anziehend, durch die Auferſtehung unſterblich ſei. Die äuſſere Ankündigung der Erlöſung hätte ſtets wiederholt werden müſſen, und doch wäre der Tod im Menſchen geblieben" (de incarnat. c. 44.).

Athanaſius weiſ't aber auch, was er durch die Vernunft als nothwendig deducirt hatte, und was in der heil. Schrift und im Glauben der Chriſten vorhanden war, durch die Wirkung des Chriſtenthums als wahr nach. Dieſer Theil ſeiner Vertheidigung iſt der anziehendſte. Das Chriſtenthum iſt eine Sache des Lebens; durch das Leben, durch ſeine Wirkungen wird es daher auch ſtets am ergreifendſten in ſeiner Göttlichkeit dargeſtellt werden können. Er ſagt: daß der Tod vernichtet und durch das Kreuz beſiegt iſt,

und ſofort keine Kraft mehr hat, ſondern in der That erſtorben iſt, wird ſehr klar dadurch bezeuget, daß er von allen Jüngern Chriſti verachtet wird, daß ſie ihm entgegen gehen, und mit dem Zeichen des Kreuzes und dem Glauben an Chriſtus ihn als geſtorben mit Füßen treten. Denn ehedem, bevor unſer Heiland unter uns wohnte, war der Tod ſelbſt den Heiligen furchtbar, und Alle beweinten die Sterbenden als Solche, die vernichtet ſeien. Da aber der Herr auferſtanden iſt, iſt der Tod nicht mehr furchtbar. Alle, die an Chriſtum glauben, wollen lieber nun ſterben, als ſeinen Glauben verleugnen, denn wahrhaft wiſſen ſie (ὀντως ἰσασι), daß ſie, wenn ſie auch ſterben, nicht zu Grunde gehen, ſondern leben, und durch die Auferſtehung unſterblich geworden ſind. Satan aber, der ehedem über den Tod frohlockte, iſt nun allein noch wahrhaft todt, da des Todes Schmerzen gelöſet ſind. Seitdem die Menſchen an Chriſtum glauben, gehen ſie ihm muthig entgegen, und werden Zeugen von der Auferſtehung Chriſti. Unmündige Kinder ſchon freuen ſich zu ſterben (dieſe Bemerkung bezieht ſich auf Thatſachen während der Verfolgungen), und nicht nur Männer, ſondern auch Frauen üben ſich gegen ihn. Denn wie, wenn ein Tyrann von einem edlen Könige beſiegt und gefeſſelt iſt, alle Vorübergehende ſeiner ſpotten, vor ſeiner Wuth und Wildheit nicht mehr ſich fürchten, weil der König ihn beſiegt hat; ſo gehen alle die, die in Chriſto ſind, auf ihn los. Da er durch den Heiland beſiegt, und an das Kreuz genagelt iſt, geben ſie Chriſto das Zeugniß und rufen keck gegen ihn aus: „wo iſt, o Tod, dein Sieg, o Hölle, dein Stachel?“ (Hier ſieht man klar, was in dem Sprachgebrauche des Athanaſius, den Tod beſiegen, von Chriſto gebraucht, heißt; es heißt: das feſte Bewußtſein der Unſterblichkeit, die freudige Zuverſicht des ewigen Lebens geben; nur darf man die Zuverſicht von der Unſterblichkeit nicht von allem Uebrigen trennen, was Chriſtus den Chriſten geſchenkt hat.)

Den Tod fürchten iſt naturgemäß, fährt er fort (wir wiſſen ſchon, was Athanaſius κατα φυσιν nennt), ihn alſo verachten, heißt die Natur beſiegen; ſo iſt es mit dem, der dem Kreuze glaubt. Iſt euch das unglaublich? Wollte Jemand zweifeln, daß der Amiant (eine Art von Asbeſt) vom Feuer nicht beſiegt und verzehrt werde, ſo müßte er ſich nur durch die Erfahrung davon über-

zeugen. Wollte Jemand an der Beſiegung des Tyrannen zweifeln, ſo müßte er nur in die Umgebung des Königs gehen. Iſt alſo Einer ungläubig, und das nach ſo großen Beweiſen, nach ſo vielen Zeugen Chriſti, nach der täglich zu machenden Erfahrung bei ſo vielen ausgezeichneten Jüngern Chriſti, der ergreife den Glauben an Chriſtus, und er wird die Schwäche des Todes ſehen, und den Sieg über ihn. Denn Viele, die vorher ungläubig waren und ſpotteten, glaubten ſpäter, und verachteten ſelbſt den Tod, und wurden Zeugen Chriſti.

Dies kömmt nur von Chriſtus; wenn die Nacht über die Erde hin ausgebreitet war, und auf einmal helle wird, wenn die Sonne ihre Strahlen entwickelt, wer zweifelt, daß es die Sonne war, die die Nacht vertrieben und den Tag gegeben hat? Wenn nun gerade die Jünger Chriſti täglich den Tod verachten im Glauben an ihn, wer iſt ſo ſehr ohne Sinn, daß er nicht glaubt, daß Chriſtus, den ſie bezeugen, ihnen dieſe Kraft gibt?

Athanaſius beweiſet ferner, daß Chriſtus lebt, daraus, daß er ſo Vielen Leben mittheilt, und vom Sündentod ins Leben der Heiligen führt. Mehr als Worte, bemerkt er, beweiſet die Erfahrung, daß der Glaube an die Auferſtehung von unſerm Heilande, unſerm wahrhaften Leben ausgeht; wenn der Tod erſtorben iſt, ſo mußte er ja wohl auferſtanden ſein, und ſeine Auferſtehung als Siegeszeichen gegen ihn aufgewieſen werden. Der aber, den dieſe Gründe nicht überführen, höre Folgendes. Wenn ein Todter nichts wirken kann, ſondern die wohlthätige Wirkſamkeit eines Jeden nur bis zu ſeinem Grabe ſich erſtrecket, und dann aufhört, wenn Lebendige nur wirken und auf die Menſchen Kraft ausüben, da ſchaue nun wer will, und werde ein wahrheitliebender Richter, nach dem, was er ſieht. Wenn der Heiland ſo Großes in den Menſchen wirkt, und täglich von allen Seiten her, von Griechen und Barbaren eine ſo große Menge zu dem Glauben an ſich führt, und zur Beobachtung ſeiner Lehre; kann Einer noch zweifeln, ob der Herr erſtanden ſei, ob er lebe, oder vielmehr ob er das Leben ſelber ſei? Iſt es Sache eines Todten, die Herzen der Menſchen zu verwunden (κατανυττειν, durch den Schmerz über ihre Sünden), daß ſie ihre ererbten Sitten verläugnen, Chriſti

Lehre aber verehren? Oder wie, wenn er nicht wirkt, und eines Todten Sache iſt das Wirken nicht, wie vermag er das (bisherige) Wirken der Lebenden einzuſtellen, ſo daß der Ehebrecher die Ehe nicht mehr bricht, der Mörder nicht mehr mordet, der Ungerechte nicht mehr übervortheilt, und die Gottloſen fromm werden? Wie, wenn er nicht auferſtanden, ſondern todt iſt, vertreibt er die falſchen Götter, die (bisher) verehrten Dämonen, verfolgt und bändigt ſie? Denn wo Chriſtus und ſein Glaube genannt wird, da wird alle Götzenverehrung zerſtört, und aller dämoniſche Betrug vernichtet. Das iſt nicht Sache eines Todten, ſondern eines Lebendigen, und im eigentlichen Sinne, des Sohnes Gottes.

Der Heiland wirkt ſo Großes alle Tage, zieht hin zur Frömmigkeit, führt zur Tugend, lehrt Unſterblichkeit, leitet zur Sehnſucht nach den himmliſchen Dingen, offenbart die Kenntniß des Vaters, haucht Kraft ein gegen den Tod, und bezeuget ſich ſelbſt; durch das Zeichen des Kreuzes hört alle Magie auf, alle Zauberkünſte ſind vernichtet, jegliche unvernünftige Luſt verſiegt, und Alle ſchauen von der Erde zum Himmel. Der lebendige und kräftige Sohn Gottes bewirkt Aller Heil, und zeigt die Unkraft des Todes. Wer alſo die Auferſtehung des Leibes des Herrn läugnet, kennt die Kraft des Gottes Logos und die Weisheit nicht. — Wenn alſo gleich der Logos nicht ſichtbar iſt, ſo ſind es ſeine Wirkungen; wären dieſe nicht, ſo möchte man ungläubig ſein und ſein Daſein läugnen. Gott iſt es eigenthümlich, durch ſeine Werke erkannt zu werden. Wenn aber ſeine Werke laut rufen, warum läugnen ſie gefliſſentlich das Leben, das ſo offenbar die Auferſtehung bewirkt hat? Wenn auch ihr Geiſt blind iſt, ſo ſollten ſie mit körperlichen Augen die unwiderſtehliche Kraft und Gottheit Chriſti erkennen. Auch der Blinde ſieht das Sonnenlicht nicht, aber ihre Wärme fühlend, weiß er, daß eine Sonne über der Erde iſt. Wenn es alſo ſeine Werke täglich beweiſen, ſo ſei Keiner gefühllos gegen die Wahrheit; offenbar iſt es, daß der Heiland ſeinen Körper erweckte, daß er wahrhaft der Sohn Gottes iſt, der in den jüngſten Zeiten zur Erlöſung Aller Menſch geworden iſt, die Welt vom Vater unterrichtet, den Tod zerſtört, und Allen Unſterblichkeit geſchenkt hat durch die Verheißung der

Auferſtehung, als Erſtling ſeinen eigenen Leib erweckt und ihn als Siegeszeichen gegen den Tod und deſſen Vernichtung am Zeichen des Kreuzes aufgewieſen.

So viel haben die griechiſchen Weiſen geſchrieben und nicht einmal Wenige aus ihrer Nachbarſchaft konnten ſie von der Unſterblichkeit überzeugen, und zu einem göttlichen Leben bringen; Chriſtus allein durch einfältige Worte vermittelſt ungelehrter Männer hat über den ganzen Erdkreis ganze Geſellſchaften von Menſchen dahin gebracht, den Tod zu verachten, Unſterbliches zu denken, das Sinnliche gering zu ſchätzen, auf das Ewige zu ſchauen, irdiſchen Ruhm für Nichts zu achten, und allein nur das Himmliſche anzuſtreben.

Das ſind aber keine bloße Worte, ſondern die Erfahrung ſelbſt ſpricht für ihre Wahrheit (Ταυτα δε τα λεγομενα παρ' ἡμιν οὐκ ἀχρι λογων ἐστιν, ἀλλ' ἐξ αὐτης της πειρας ἐλει της ἀληθειας μαρτυριαν). Welcher Menſch hat nach ſeinem Tode oder auch durch ſein Leben Keuſchheit gelehrt, oder nur nicht das gelehrt, daß dieſe Tugend von Menſchen nicht erworben werden könne? Es trete nun ein Jeder herzu, der da will, und ſchaue den Beweis der heiligen Geſinnung in den Jungfrauen Chriſti und den Jünglingen, die in heiliger Enthaltung leben, und den Glauben an die Unſterblichkeit, in dem ſo großen Chore der Märtyrer. Er ſchaue, wie allein in ſeinem Namen der Götzendienſt zertrümmert wird; die ſpottenden Griechen, die ſchaamlos uns verlachen, ſollen es erklären. Wer hat je die Krankheiten der Seele ſo hinweggenommen (τις δε οὐτω τα ψυχικα παθη περιειλεν των ἀνθρωπων), daß die Unkeuſchen keuſch werden, die Mörder den Dolch nicht mehr führen, und die Furchtſamen Muth erhalten? Ueberhaupt, wer hat je die Barbaren dahin gebracht, daß ſie ihre Wuth ablegen, in Frieden leben, als der Glaube an Chriſtus und das Zeichen des Kreuzes? Chriſtus Jeſus unſer Herr hat nicht blos durch ſeine Schüler gepredigt, ſondern innerlich bewegt er die Seelen (οὐ μονον ἐκηρυξε δια των ἑαυτου μαθητων, ἀλλα ἐπεισεν αὐτους κατα διανοιαν), die Rohheit ihrer Sitten abzulegen, die väterlichen Götter nicht mehr zu verehren, ſondern ihn ſelbſt anzuerkennen und den Vater durch ihn zu verehren. Ehedem

bekriegten ſich die götzendieneriſchen Griechen und Barbaren, und grauſam waren ſie gegen ihre eigenen Stammesverwandten. Niemand konnte zu Waſſer und zu Land ohne Schwert reiſen, weil Alle unverſöhnlich ſich bekämpften. Ihr ganzes Leben wurde in Waffen zugebracht, das Schwert diente ſtatt des Stockes und war die eigentliche Stütze jeglicher Hülfe. Und doch dienten ſie den Göttern, und opferten den Dämonen: der Götzendienſt hatte keine Kraft zur Umänderung des Lebens. Als ſie aber Chriſti Lehre umfingen, dann legten ſie, in ihrem Geiſte wunderbar verändert, die Grauſamkeit ab, und Feindſeliges ſannen ſie nicht mehr. Friede iſt ihnen nun Alles und Freundſchaft ihr Sehnen.

Wer iſt nun der, der Solches bewirkte, oder wer hat die Feinde in Frieden zuſammengefügt, als der geliebte Sohn des Vaters, unſer Aller Heiland Jeſus Chriſtus, der durch ſeine Liebe Alles für unſer Heil erlitt? Auch war ſchon lange von dem Frieden durch ihn geweiſſagt. Jeſ. 2, 4. Und unglaublich iſt der Inhalt dieſer Weiſſagung nicht; denn die Barbaren, denen Wildheit angeboren iſt, die wütheten, ſo lange ſie den Götzen dienten, verlaſſen ſogleich den Krieg und wenden ſich zum Ackerbau, ſobald ſie Chriſti Lehre hören. Anſtatt mit Dolchen die Hände zu bewaffnen, ſtrecken ſie ſie zum Gebete aus; anſtatt gegen ſich ſelbſt zu kämpfen, ſtreiten ſie gegen den Satan und bekämpfen ihn durch Weisheit und die Tapferkeit des Geiſtes. Das iſt ein Beweis der Gottheit des Heilandes, daß die Menſchen von ihm lernten, was ſie von den Göttern nicht lernten. (Τουτο μεν της θειοτητος του Σωτηρος ἐστι γνωρισμα, ὁτι ὁ μη δεδυνηνται ἐν εἰδωλοις μαθειν ιο ἀνθρωποι, τουτο παρ' αὐτου μεμαθηκασι.) Chriſti Schüler ſtreiten nicht unter ſich; in der Jugend ſind ſie keuſch, ſtandhaft in der Verſuchung, ausdaurend im Leiden, wenn ſie geſchmäht werden, erdulden ſie es, wenn ſie beraubt werden, verachten ſie es. Das Alles wirkt unſer Herr, der wahrhafte Logos Gottes, der eines jeden Irrthum auf eine unſichtbare Weiſe heilt. (Ὁς ἀρατως ἑκαστου την πλανην ἐλεγχων). Wenn nun Das und Aehnliches nur Menſchen Werk iſt, ſo zeige Einer, daß auch in den früheren Zeiten Solches geſchehen ſei. Wenn es aber nicht Menſchen, ſondern Gottes Werke zu ſein ſcheinen und ſind, warum freveln die

Ungläubigen so sehr, daß sie den Herrn, der dieses wirkte, nicht anerkennen? Es ist gerade, wie wenn Einer aus den Werken der Schöpfung Gott den Schöpfer nicht erkennen wollte. Wenn sie aber aus seiner Macht im Weltall ihn erkennen würden, so würden sie auch aus seinen Werken, die er, als er Mensch wurde, verrichtete, erkennen, daß es keine menschlichen Werke sind, sondern Werke des Heilandes Aller, des Gottes Logos. Würden sie aber das einsehen, so würden sie, wie Paulus sagt, den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben. I Kor. 2, 8.

Wie nun Einer, der den durch seine Natur unsichtbaren Gott schauen will, ihn aus seinen Werken erkennt und erfasset, so soll auch, wer Christum durch seinen Geist nicht erfasset, ihn doch wenigstens durch die Werke seiner Menschwerdung erkennen, und entscheiden, ob sie Gottes oder eines Menschen Werke sind. Sind es Menschenwerke, so möge er spotten, sind es aber nicht Menschen-, sondern Gotteswerke, so erkenne er ihn an und spotte nicht über das so Ernste. Er staune vielmehr, daß uns durch ein so unscheinbares Werk das Göttliche geoffenbart wurde; daß durch seinen Tod die Unsterblichkeit zu uns Allen kam, daß durch die Menschwerdung des Logos die Sorge Gottes für alle Dinge erkannt wurde, und der Logos Gottes, der sie schuf und leitet. Denn er wurde Mensch, auf daß wir vergöttlicht werden. (Αὐτος γαρ ἐνανθρωπησεν, ἱνα ἡμεις θεοποιηθωμεν.) Er offenbarte sich im Leibe, damit wir die Kenntniß des unsichtbaren Vaters erhielten, er litt Schmach für die Menschen, damit wir die Unsterblichkeit erbten. Er zwar wurde nicht verletzt, da er dem Leiden und der Vergänglichkeit als der Logos selbst und Gott nicht unterworfen war. Die leidenden Menschen aber, um welcher willen er litt, bewahrte und rettete er durch seine Unleidbarkeit. Doch was der Heiland durch seine Menschwerdung uns für Wohlthaten erwiesen hat, das mag kein Mensch erzählen, so wenig als des Meeres Wellen, da immer neue den alten folgen.

Täglich mehr und mehr sinkt die Nacht der Götter, fährt er fort, und wachset nimmer. Denn wie nach dem Aufgang der Sonne die Finsterniß nichts mehr vermag, sondern, wenn auch noch irgendwo etwas (anfangs) von ihr übrig geblieben ist, auch dieses nach und nach verscheucht wird, so vermag nun nach der Erscheinung des

Logos die Finſterniß der Götter nichts mehr; alle Theile der Welt werden durch ſein Licht erleuchtet. Das Menſchliche hat aufgehört und Chriſti Wort bleibt, und Allen iſt kund, daß das, was vorübergeht, endlich iſt, daß der aber, der bleibt, Gott iſt, und Gottes wahrhafter Sohn, der eingeborne Logos. Hier muß man doch gewiß die Fühlloſigkeit der Heiden bejammern (*την ἀναισθησιαν αὐτων οἰκτειρειεν ἀν τις*), daß ſie das Kreuz verachten und ſeine Kraft nicht gewahren, die den ganzen Erdkreis erfüllt, und die Gotteserkenntniß Allen eröffnet. So Großes würden ſie nicht belachen, wenn ſie unbefangen ihr Gemüth ſeiner Gottheit zuwendeten. Sie würden ihn vielmehr als den Allretter erkennen, und einſehen, daß ſein Kreuz nicht das Verderben (wie die Römer glaubten, und deßhalb das Chriſtenthum verfolgten), ſondern das Heil der Schöpfung geworden ſei. Es ergeht ihnen, wie wenn jemand die unter den Wolken verborgene Sonne ſchmähete, ihr Licht aber bewundern wollte, wenn er ſieht, daß die geſammte Schöpfung von ihr erleuchtet wird. Wie allerdings das Licht zwar ſchön iſt, aber die Quelle des Lichtes, die Sonne, doch noch ſchöner, ſo muß man auch anerkennen, daß, wenn es göttliches Werk iſt, daß die ganze Schöpfung von ſeiner Erkenntniß erfüllt wurde, der Stifter eines ſolchen herrlichen Werkes Gott und Gottes Logos ſei" (de incarnat. c. 21—56. adv. Gent. c. 1. cf. or. I. c. Ar. c. 43.). Was Athanaſius hier ſo ſchön den Heiden vorwirft, begegnet noch heut zu Tage gar Vielen: die Wirkungen des Chriſtenthums müſſen Alle als groß anerkennen, aber der, der da wirkt, iſt ihnen klein.

So bewies Athanaſius den Heiden die Wahrheit des Chriſtenthums und die Gottheit des Heilandes. In folgender Stelle faßt er aber die Art, wie ſich Chriſtus als Logos auf Erden zur Erlöſung des Menſchengeſchlechtes perſönlich wirkſam erwies, und wie er ſich nach ſeinem Tode noch mehr als ſolchen erwieſen hat, alſo zuſammen: „Gott wollte nicht mehr, daß er, wie in den frühern Zeiten, durch ein Bild und den Schatten ſeiner Weisheit, wie ſie in den Geſchöpfen iſt, erkannt werde; ſondern er veranſtaltete, daß die wahrhafte Weisheit Fleiſch annahm, Menſch wurde und den Kreuzestod erduldete, auf daß durch den Glauben an den Logos in Zukunft Alle, die glauben, errettet werden. Es iſt dieſelbe Weis-

heit, welche vorher durch ihr Bild in den Geschöpfen sich geoffenbart hat, und dadurch den Vater. Später aber ist sie, der Logos, Fleisch geworden, wie Johannes sagt, und nachdem sie den Tod vernichtet und unser Geschlecht erlöset hatte, offenbarte sie sich und den Vater noch mehr, denn er bat: „gib ihnen, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und Jesum Christum, den du gesandt hast" (or. II. cont. Ar.). Der Heiland offenbarte sich also, da er, die göttliche Weisheit, als Mensch unter Menschen wandelte, aber eine noch größere Offenbarung seiner selbst sollte die Geschichte der christlichen Kirche sein: diese sollte noch mehr von seiner Gottheit zeugen, und wie? Das hat Athanasius in dem oben Angeführten entwickelt.

Aber auch gegen die Juden beweiset Athanasius in derselben Schrift von der Menschwerdung die Wahrheit des Christenthums. Er führt den Beweis aus den Weissagungen des alten Testamentes, besonders aber aus dem Aufhören der Prophetie. „Thörichtes also bringen die Juden vor, wenn sie (des Messias Erscheinung) erst noch erwarten. Denn wann hörten die Prophetie und die Gesichte auf, als nachdem Christus, der Heilige der Heiligen, erschienen war? Denn ein Zeichen und ein großer Beweis von der Ankunft des Gottes Logos ist es, daß Jerusalem nicht mehr steht, kein Prophet mehr erweckt, kein Gesicht mehr geoffenbart wird. Wenn der Angedeutete erschienen ist, wozu thut es denn auch derer noch noth, die auf ihn deuten? (ἐλθοντος γαρ του σημαινομενου, τις ἐτι χρεια των σημαινοντων ἠν.) Ist die Wahrheit erschienen, wozu bedarf es des Schattens? Deßwegen bestand die Prophetie, bis die Gerechtigkeit selbst erschien, und der, der die Sünden Aller abgewaschen hat. Jerusalem stand deßwegen so lang, daß man sich daselbst mit den Vorbildern der Wahrheit beschäftige (ἱν' ἐκει προμελετωσι της ἀληθειας τους τυπους). Nachdem aber der Allerheiligste erschienen ist, wurden Gesicht und Prophetie versiegelt und Jerusalems Herrschaft hörte auf. Denn Könige wurden so lange bei ihnen gesalbt, bis der Allerheiligste gesalbt wurde. Dies weissagte schon Jakobus Gen. 49, 10. und der Herr sprach es aus, Matth. 11, 13. Wenn nun noch die Juden einen König haben, ein Gesicht oder einen Propheten, so läugnen sie mit Recht den

Herrn. Iſt aber Alles das beſchloſſen, ſo iſt es Gottloſigkeit, dieſe Erſcheinungen zu wiſſen, und doch Chriſtum, der ſie bewirkte, zu läugnen. Es ergeht ihnen, wie jenen, die im Geiſte verrückt, die Erde erleuchtet ſehen, die Sonne aber läugnen. Denn was ſollte die Ankunft des Erwarteten noch leiſten? Die Völker etwa rufen? Aber die ſind gerufen. König, Prophetie und Weiſſagung enden? Aber das iſt ſchon geſchehen. Die Nichtigkeit des Götzendienſtes zeigen? Aber dies iſt gezeigt. Den Tod vernichten? Aber der iſt ſchon vernichtet. Wie können alſo die Juden noch ihres Unglaubens ſich freuen? Alles iſt vollzogen, die Erde iſt mit der Erkenntniß Gottes erfüllt, die Heiden verlaſſen die Gottloſigkeit und fliehen zum Gott Abrahams durch die Predigt unſers Herrn Jeſu Chriſti. Auch den Ausgeſchämteſten muß es klar ſein, daß Chriſtus gekommen, daß er Alle durch ſein Licht erleuchtet und die wahre und göttliche Lehre von ſeinem Vater gelehrt hat" (c. 40. de incarnat.).

Ich faſſe nun die verſchiedenen Zwecke und Folgen, welche Athanaſius in der Menſchwerdung des Sohnes erkennt, zuſammen, um das bisher weitläufig Erörterte in einem kurzen Ueberblick zu geben. Ich werde aber hiebei auch die übrigen Schriften des Athanaſius berückſichtigen müſſen, ſo wie ich auch in dem Bisherigen manche theils erläuternde Stellen, theils vervollſtändigende aus denſelben angeführt habe.

1) Er kam zur Wiederbringung des wahren Gottesbewußtſeins.

2) Er kam zur Vernichtung der Sünde. Nicht blos zur Vergebung, völlig mit der Wurzel ſollte ſie aus uns genommen werden (or. II. c. Ar. c. 56. ἵνα αὐτοῦ ἐνοικήσαντος ἐν τῇ σαρκὶ τελείως ἡ ἁμαρτία ἐξωθῇ τῆς σαρκὸς, καὶ ἡμεῖς ἐλεύθερον ἔχωμεν τὸ φρόνημα).

3) Er kam zur Wiedererwerbung der Unſterblichkeit, d. h. der Zuverſicht und des klaren Bewußtſeins der Unſterblichkeit. Mit der uns von Chriſtus gegebenen ewigen Kraft werden wir ſelbſt in die Ewigkeit hinüber gezogen und erhalten.

4) Durch die Sünde iſt der Götzendienſt entſtanden; mit der Vertilgung der Sünde in Chriſto dem Herrn hörte dieſer auf.

5) Mit der Sünde war der Menſch in Satans Gewalt und

verrichtete ſeine Werke, der Heiland befreite von dieſen (or. II. c. Ar. c. 55. ὑπερ ἡμων ἀναδεξασθαι τον θανατον, και δια το ἀναστησαι τους ἀνθρωπους, και λυσαι τα ἐργα του διαβολου ἐληλυθεν ὁ σωτηρ, και αὐτη ἐστιν ἡ αἰτια της ἐνσαρκου παρουσιας αὐτου).

6) Durch die Sünde bemächtigte ſich eine knechtiſche Furcht der Menſchen vor Gott; dadurch, daß ſie wiſſen, daß er ſeinen eingebornen Sohn aus Liebe zu ihnen geſendet hat, erhalten ſie wieder das Vertrauen zu Gott (οὐκ ἀν παρεστη τῳ πατρι ὁ ἀνθρωπος, εἰ μη φυσει ἠν και ἀληθινος λογος ὁ ἐνδυσαμενος το σωμα or. II. c. Ar. c. 70.).

7) Er kam demnach, um uns mit dem Vater zu verſöhnen und zu Kindern Gottes zu machen (or. I. c. Ar. c. 38. 37.).

8) Er kam, um uns zu vergöttlichen (δια τουτο λογος σαρξ ἐγενετο, ἱνα τον ἀνθρωπον δεκτικον της θεοτητος ποιηση. or. II. c. Ar. c. 59.).

9) Er kam, um uns mit dem heiligen Geiſte zu verbinden (συναψαι τον ἀνθρωπον τῳ πνευματι τῳ ἁγιῳ. or. I. c. Ar. c. 49.).

10) Er kam, um Alles auf den Anfang zurückzuführen. „Wegen der Uebertretung, ſagt er, waren die Werke unvollkommen und hinkend geworden, deßwegen iſt er körperlich erſchienen, auf daß er ſie vollkommen und geſund mache, und dem Vater eine Gemeinde bereite, die, wie der Apoſtel ſagt, ohne Runzeln und etwas dergleichen ſei. In ihm iſt alſo das menſchliche Geſchlecht vollkommen, und dahin zurückgeführt worden, wie es von Anfang an war. Und zwar mit noch größerer Gnade; denn da wir vom Tode auferſtehen, fürchten wir den Tod nicht mehr, ſondern in Chriſto werden wir immer herrſchen im Himmel" (τετελειωται οὐν, και ἀπεκατεσταθη, ὡςπερ ἠν και κατα την ἀρχην γεγονος το ἀνθρωπων γενος, και μειζονι μαλλον χαριτι, ἀνεσταντες γαρ ἐκ νεκρων, οὐκ ἐτι φοβουμεθα τον θανατον, ἀλλ' ἐν χριστῳ βασιλευσομεν ἀει ἐν οὐρανοις).

11) Er kam, um, wie die Menſchen mit Gott, ſo die Menſchen unter ſich zu vereinigen; wie ſie eine Einheit mit Gott wieder bilden, ſo bilden ſie, da derſelbe Gott in Chriſto in Allen wirkſam iſt, eine Einheit unter ſich. Zu Joh. 17, 21. „wie du in mir, u. ſ. w." bemerkt er: „er will ſagen: wenn dieſe alſo vollendet

werden, alsdann wird die Welt erkennen, daß du mich geſandt haſt: denn wenn ich nicht gekommen wäre, und ihren Körper getragen hätte, ſo wäre Keiner von ihnen vollendet worden, ſondern Alle wären vergänglich geblieben. Wirke alſo in ihnen, Vater, und wie du mir dieſen Leib gegeben haſt, ſo gib ihnen deinen Geiſt, damit auch ſie in dieſem Eins werden, und in mir vollendet. Denn ihre Vollendung verkündet die Ankunft deines Sohnes, und die Welt wird gewiß glauben, daß du mich geſandt haſt, und ich erſchienen bin, wenn ſie ſieht, daß dieſe vollkommen ſind und voll von Gott. Vollendet wurde das Werk dadurch, daß die Menſchen von der Sünde befreit, nicht mehr todt ſind. Sondern vergöttlicht haben ſie, auf uns blickend, unter ſich das Band der Liebe" (or. III. c. Ar. c. 23.).

Athanaſius dachte ſich aber das Alles innigſt verbunden und als Eins und daſſelbe. Nebſt den ſchon hie und da eingeſtreuten Bemerkungen, um auf dieſe Einheit aufmerkſam zu machen, will ich nur noch das berühren, daß er öfters von den einzelnen eben angeführten Zwecken und Wirkungen des Erlöſungswerkes ſagt: „das iſt der Zweck (τελος) ſeiner Erſcheinung," gleich als wollte er dadurch die übrigen ausſchließen; aber eben, weil er ſie alle eng verknüpft ſich dachte, konnte er es von jedem Einzelnen ſagen, da von dem Einzelnen aus auf alles Uebrige hingeleitet wird.

Und wie bewirkte er das Alles? Die Stellen ſind ſchon angeführt, in welchen er ſagt, daß wie von dem erſten Adam aus die Todesſchwäche auf Alle ſich vererbte, ſo von dem zweiten Adam aus, in welchen ſich die Gottheit leibhaft eingeſenkt hatte, die Lebenskraft auf Alle übergehe, die an ihn glauben; er drückte das auch ſo aus, daß er ſagt, der Heiland wirke auf eine verborgene, geheimnißvolle Weiſe zur Wiedergeburt, während ſeine Jünger das Evangelium in Worten verkünden. Wie Adam der Repräſentant des von Gott abgefallenen Geſchlechtes iſt, ſo Chriſtus der erlöſ'ten Menſchheit. Wie in jenem der Fluch über alle Creatur erging, ſo in dieſem der Segen. Wie ein geheimnißvoller Zuſammenhang zwiſchen der Sünde aller Menſchen und der Sünde Adams ſtatt findet; ſo zwiſchen dem Erlöſer und den Erlöſten in Bezug auf das göttliche Leben. Aber nicht mechaniſch ſollte die

Wiederbringung des Sündergeſchlechts vor ſich gehen. Der Heiland ſtellt in ſeinen Werken ſich unmittelbar als den Herrn des Weltalls dar, als die Liebe, beſonders durch ſeinen Tod und zwar durch ſeinen Tod am Kreuze, und erwies ſich durchaus als das Muſterbild einer vollkommenen Heiligkeit; endlich erwies er ſich durch ſeine Auferſtehung als den Sieger über den Tod. Durchaus als Darſtellung, als unmittelbare Offenbarung der höhern Weltordnung erſcheint dem Athanaſius das Leben Chriſti. So ſollte die innere göttliche Kraft, die durch den Glauben empfangen wird, zum Bewußtſein ihrer ſelbſt gelangen. In ſeinen Wundern ſollten wir erkennen, daß Gott über der endlichen Welt ſtehe und dieſe ihm gehorche, dadurch ſollte die wahre Erkenntniß Gottes anſchaulich gemacht werden. In ſeiner Liebe, in ſeinem vollkommenen, heiligen Wandel, das ſittliche Leben der mit ihm Verbundenen das Vorbild erhalten. In ſeiner Auferſtehung ſollten die mit der aus ihm ſtrömenden Kraft zum ewigen Leben Erfülleten in einer Thatſache ſchauen, daß Chriſtus durch alle Jahrhunderte die Seinigen erhalte. So iſt durchaus Alles in dem ſichern Takt der reichen chriſtlichen Natur des Athanaſius auf die Perſon des Erlöſers zurückgeführt: Alles beruht auf dieſer, in Allem erſcheint ſie wieder. Er ſtellt in wahrhafter Auffaſſung des Chriſtenthums als einer poſitiven Anſtalt nicht ſo faſt dar, was Chriſtus gelehrt, als was er verrichtet hat, weil alle Lehre nur in ſeinen Thaten den Ruhe- und Stützpunct findet.

Während Athanaſius, der Repräſentant ſeiner Zeit, ſein reiches Gemüth, ſeine Bruſt voll von Liebe zu Chriſtus, in welcher die tiefſten Betrachtungen noch verborgen waren, alſo zu entfalten und aufzuſchließen begann; war die Zeit herangereift, in welcher der hohle Sinn Vieler, die die ſichtbare chriſtliche Kirche, in der bis ans Ende der Welt Spreu und Waizen durcheinander ſich befinden werden, umfaßte, an das Licht des Tages treten ſollte. In Arius, einem gebornen Libyer, fand er ſein Organ, ſeinen Repräſentanten, der jedoch noch achtungswerther war, als die geiſtige Richtung, die er repräſentirte. Er beſaß alle die Eigenſchaften, durch welche das in ſich Nichtige einen ſcheinbaren Halt gewinnen, und ſo glänzend als möglich repräſentirt werden konnte. Er war

ein ſehr gewandter Dialektiker; viel, wenn gleich kein beſonders feiner Verſtand, war ſeine Gabe. Mit einem leichten Geflechte von Begriffen wußte er eine Sache auf der Oberfläche zu umſpinnen; aber er iſt ohne Tiefe, ohne eine Spur ſpeculativen Geiſtes. Daher wurden ſehr Viele von ihm angezogen, die mit der klaren griechiſchen Verſtandesbildung die Kraft nicht beſaßen, weiter als bis zum Scheine zu dringen, und das Bedürfniß nicht fühlten, nur mit dem ſich zu beruhigen, deſſen Wurzel tief in das Gemüth eingeſenkt war. Nur das hat ferner eine wahre und unerſchütterliche Folgerichtigkeit nach allen Beziehungen, was, von Chriſtus gelehrt, aus der ganzen Tiefe des Gemüths der Kirche wieder hervorquillt; darum treffen wir auch bei Arius nur eine ſcheinbare Conſequenz.

Arius empfahl ſich ſehr durch ſeine umfaſſende Gelehrſamkeit, und dieſe muß wohl allgemein anerkannt geweſen ſein, weil ihm, bei ſeinen mannigfaltigen Zerwürfniſſen mit den Biſchöfen von Alexandrien, die Leitung einer beſondern Kirche anvertraut wurde. Aber er überſchätzte ſich; er nannte ſich ſelbſt den Berühmten, dem von Gott Weisheit und Erkenntniß im beſondern Maaße mitgetheilt worden ſei. Mit dieſer Geſinnung konnte er kaum in der leiſeſten Gemüthsberührung mit der katholiſchen Kirche ſtehen, deren Grundzug Demuth iſt, in der allein Chriſto der Ruhm gebührt. Daher rühmten er und ſeine Anhänger ſich öffentlich, eine neue Lehre zu verkünden, und obwohl ſie ſich hie und da auf frühere Kirchenlehrer beriefen, ſo ſcheueten ſie ſich doch nicht, geradezu zu ſagen: alle Alten übertreffen ſie an Erkenntniß [22]). Man berichtet von ihm, daß er einen ſehr ernſten, ſtrengen Charakter gehabt habe [23]); dieß kann nur halb wahr ſein, oder es zeigt ſich auch hierin jene Folgeloſigkeit, die wir auch in ſeinem Denken antreffen. Seine Schriften nämlich haben, wie ihm die Alten, und beſonders Athanaſius ſehr oft vorwerfen, etwas Weichliches, Geziertes, Geſchwollenes,

[22]) *Theodoret.* l. I. c. 3. *Athan.* or. I. c. Ar. c. 4. ἡ πως της καθολικης ἐκκλησιας εἰσιν, οἱ την ἀποστολικην ἀποτιναξαμενοι πιστιν, και καινων κακων ἐφευρεται γενομενοι; οἱ τα μεν των θειων γραφων λογια καταλειψαντες, τας δε θαλειας Ἀρειου καινην σοφιαν ὀνομαζοντες; εἰκοτως τουτο λεγοντες, καινην γαρ αἱρεσιν ἀπαγγελλουσι.

[23]) *Epiphan.* haer. 69. n. 13.

Erkünſteltes und Unmännliches [24]). Der Anfang ſeiner Thalia lautet: „Uebereinſtimmend mit dem Glauben der Auserwählten Gottes, der Gotterfahrenen, der heiligen Söhne, der Rechtgläubigen, die des heil. Geiſtes theilhaftig geworden, habe ich Folgendes gelernt, von den Beſitzern der Weisheit, den fein Gebildeten, Gottgelehrten, in Allem Weiſen. Ihre Wege betrat ich, harmoniſch mit ihnen ging ich einher, ich der Berühmte, der Dulder um des Ruhmes Gottes willen; denn von Gott belehrt, wurde Weisheit mir und Erkenntniß [25])." Das ſtimmt nicht zur Angabe von dem Ernſte ſeines Charakters. Uebrigens war auch dieſe Eigenſchaft ſeiner Schriften ſeinen Beſtrebungen ſehr vortheilhaft, und die gewandte, dem verweichlichten Geſchlechte zuſagende, ſüßliche Darſtellung gewann ihm viele Gemüther. Er legte auch ſeine Gedanken in Gedichten und Verſen nieder, ſtreute ſie unter alle Klaſſen von Menſchen, auch die unwiſſendſten aus; und dieſe Art ſich feſtzuſetzen, wie ſie an ſich nur oberflächliche Ueberzeugung hervorbringen kann, ſcheint wohl auch keinen tiefen, ernſten Sinn zu verrathen [26]). Jedoch hatte er den Muth, vor mehr als einer gro-

---

[24]) Or. I. c. Ar. c. 4. ἠθος ἐχουσα και μελος ϑηλυκον. c. 2. το μεν γαρ κεκλασμενον και ϑηλυκον ἠθος μεμιμηται γραφων Ἀρειος και αὐτος Θαλιας. *Socrat.* l. 1. c. 6. ἱστεον δε, ὁτι Ἀρειος βιβλιον ἐγραψε Θαλειαν· ἐστι δε ὁ χαρακτηρ του βιβλιου χαυνος και διαλελυμενος τοις Σωταδειοις ἀσμασι παραπλησιος.

[25]) *Athan.* or. I. c. Ar. c. 5. κατα πιστιν ἐκλεκτων ϑεου, συνετων ϑεου, παιδων ἁγιων, ὀρϑοτομων ἁγιον ϑεου πνευμα λαβοντων, ταδε ἐμαϑον ἐγωγε ὑπο των σοφης μετεχοντων, ἀστειων, ϑεοδιδακτων, κατα παντα σοφωντε· τουτων κατ' ἰχνος ἐλϑον ἐγω βαινων ὁμοδοξως ὁ περικλυτος. ὁ πολλα παϑων ὁια την ϑεου δοξαν, ὑποτε ϑεου μαϑων σοφιαν και γνωσιν ἐγω ἐγνων. Wer des Griechiſchen kundig iſt, bemerkt ſogleich das Geſchnitzelte und Erkünſtelte.

[26]) *Philostorg.* l. II. c. 1. ἀσματα τε ναυτικα και ἐπιμυλια και ὁδοιπορικα γραφαι και τα αὐϑις ἑτερα συντεϑεντα εἰς μελωδιας ἐκτεινας, ἁς ἐνομιζεν ἑκαστοις ἁρμοζειν. Dieſes Mittel gegen die Kirche wurde ſchon von den Gnoſtikern gebraucht, und nie aufgegeben. Daher ſahen ſich ſpäter auch die Väter gezwungen, ein Gleiches zu verſuchen. Ob aber auch Liebesſcenen in den Gedichten der alten Häretiker vorkamen, wie im Theodor von de Wette, deſſen zweiter Theil beinahe ganz gegen die katholi-

ßen Verſammlung von Biſchöfen ſeine Meinung zu behaupten; aber, als ſpäter Conſtantin es verlangte, ſo wie bei andern Gelegenheiten, war er doch auch bereit ſie ganz ins Unbeſtimmte aufzulöſen. Er wiederſprach der Kirche, aber hatte den Muth nicht, ſie zu verlaſſen: innerlich getrennt von ihr, wollte er äuſſerlich ihr Mitglied ſein. Auch vor der Bildung ſeiner Häreſie war er ſchon einmal auf der Seite des Meletius geſtanden, bat aber, als er deßwegen von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen worden war, den heil. Petrus, Biſchof von Alexandrien, um Wiederaufnahme, der ihn auch zum Diakonus weihte, aber wegen derſelben Sache wieder zu entfernen veranlaßt wurde. Achillas, des Petrus Nachfolger, nahm ihn erſt wieder auf, und weihte ihn zum Presbyter. So erſcheint uns ſein ganzer Charakter haltungslos, wie ſeine Lehre. Wir haben jedoch keinen hinreichenden Grund anzunehmen, daß ihn etwas Anderes als eine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung beſtimmt habe, der Anſicht zu folgen, die von ihm den Namen erhalten hat [27]).

Bei Vielen ſeiner Anhänger ſcheint es aber anders geweſen zu ſein. Viele nämlich hatten gar keine beſtimmte Anſicht, ſondern ſchloſſen ſich, voll von der äuſſerſten Frivolität, an ihn an: Alles, was leichtfertig war; Alles, was die Religion zu einem bloßen Spiel zu mißbrauchen ſich entſchließen konnte, wurde, wenn nicht eigentlich arianiſch, doch unkatholiſch und ſtund auf ſeiner Seite. Denn der Grundſatz, daß es eigentlich indifferent ſei, ob dem Einen oder dem Andern zu folgen [28]), oder wie man ſich wohl jetzt auch ausdrückt, daß das Abweichende von der Kirche nur eine beſondere Offenbarung des chriſtlichen Bewußtſeins ſei, wurde aufgeſtellt;

ſche Kirche gerichtet iſt, und im Heinrich und Antonio von Bretſchneider, weiß ich nicht.

[27]) *Theodor.* l. I. c. 2. erzählt nämlich, daß er ſeine Meinungen vorgetragen habe, weil er das Bisthum von Alexandrien nicht erhalten habe.

[28]) *Athanas.* or. I. contr. Ar. c. 7. ὁμως ἐπειδη τινες των λεγομενων χριστιανων, ἡ ἀγνοουντες, ἡ ὑποκρινομενοι, ἀδιαφορον προς την ἀληθειαν ἡγουνται την αἱρεσιν, και τους ταυτα φρονουντας χριστιανους ὀνομαζουσι, φερε κατα δυναμιν ἐρωτωντες αὐτους, ἀποκαλυψωμεν την πανουργιαν της αἱρεσεως.

ein Grundſatz, der nicht nur dem ganzen Charakter des Menſchen und der Partei, die ihm folgt, eine Unbeſtimmtheit und Wandelbarkeit gibt, ſondern dem ganzen Chriſtenthume gefährlich iſt, weil eigentlich daraus folgt, daß gar nichts Beſtimmtes in Lehrform geoffenbart ſei, ſondern Alles von dem Reflexe einer beſtimmten Modification des Gefühls abhänge. Viele, die gar kein chriſtliches Gefühl haben, glauben ſich auf dieſe Weiſe eben ſo berechtigt, beſtimmen zu dürfen, was das Chriſtenthum ſei, wobei begreiflich gar kein Chriſtenthum am Ende mehr erkennbar iſt. Bei den Arianern hielt ſich aber das geſammte Chriſtenthum nicht im Gefühle, ſondern im Verſtande auf, und war in dürren Begriffen beſchloſſen. Aber ungeachtet ihres Grundſatzes, daß eben nicht ſoviel darauf ankomme, ob man dieſer oder jener Lehre zugethan ſei, bemühten ſie ſich doch auf alle Weiſe, ſich herrſchend zu machen. Schon Arius durchwanderte die Häuſer von Alexandrien, die Nachbarſchaft dieſer Stadt, und bald ganze Länder, um Proſelyten zu werben. Dieſe Bemühungen untergruben das Heil von tauſend und tauſend unſterblicher Seelen. Seine Anhänger gingen auf den öffentlichen Plätzen zu Weibern und Jünglingen, und fragten jene: „Hatteſt du einen Sohn, bevor du gebarſt? Wie du keinen hatteſt, ſo hatte auch Gott keinen, bevor er zeugte [29]).“ Zu dieſen: „hat der, der das Sein iſt, den, der nicht iſt, oder den, der iſt, gemacht? Hat er ihn als einen gemacht, der ſchon war, oder als einen, der nicht war? Gibt es Einen Ungezeugten oder Zwei?“ (Athan. or. I. cont. Ar. c. 22.) Solche Fragen gefielen den ſeichten und oberflächlichen Köpfen, aber aus den Herzen wurde alle Unſchuld und Unbefangenheit, wurde aller Ernſt und alles innige, gemüthliche, religiöſe Leben genommen, und man glaubte ein guter Chriſt zu ſein, wenn man nur der Lehre der katholiſchen Kirche widerſprach, und dieſe des Unſinnes beſchuldigte. Denn einem Weibe mußte es freilich thöricht vorkommen, an einen ewigen Sohn des Vaters zu glau-

[29]) *Athanas.* or. I. contr. Ar. c. 31. εἶτα και εἰσερχομενοι προς γυναικαρια, παλιν αὐταις ἐκτεθηλυμενα ῥηματια φθεγγονται, εἰ εἶχες υἱον πριν τεκῃς; ὡσπερ δε οὐκ εἶχες, οὕτω και ὁ του θεου υἱος οὐκ ἦν, πριν γενηθῃ· τοιουτοις ῥημασι ἐξορχουμενοι παιζουσιν οἱ ἀτιμοι, και τον θεον ἀνθρωποις ἀπεικαζουσι.

ben, wenn ſie angewieſen wurde, ihr Gebären als Maasſtab zu betrachten. Keine Ehrfurcht vor dem Erlöſer konnte aufkeimen; und alle vorhandene Spuren derſelben mußten noch zerſtört werden, wo der Arianismus in ſolcher Weiſe ſich anſetzte. Am meiſten ſchadeten aber noch die Arianer durch ihr Beſtreben ſich herrſchend zu machen in ſofern, als in die meiſten Kirchen des Orients, und eine Zeitlang auch des Occidents, eine innere Zerrüttung einbrach: Biſchöfe, die Niemand kannte, die das Vertrauen der Gemeinden nicht beſaßen, wurden dieſen aufgedrungen, und jene Männer, die verwandt waren den Herzen ihrer Anvertrauten, wurden gewaltſam denſelben entriſſen. Dadurch entſtanden Spaltungen in der Kirche Gottes, unerhörte Kämpfe, die nicht ſelten bis zum Blutvergießen ſich entwickelten. Die Gläubigen aber blieben oft Jahrelang ohne geiſtige Nahrung; denn den Eindringlingen wollten ſie ſich nicht hingeben, und verkümmerten ſo nicht ſelten in ſich ſelbſt. Die Katechumenen verachteten ihre ſtreitenden Lehrer; das unbefangene, treuherzige Hingeben an die Autorität der Kirche, als einer von Jeſus Chriſtus gegründeten Anſtalt, hörte auf, und innerlich losgeriſſen von ihrem Lebensquell, wurden dürre, magere chriſtliche Geſtalten von den Arianern herangezogen, die ohne Kraft in ſich, ohne allen Stützpunkt und feſten Halt, ſchattenartig dahin lebten, ohne alle religiöſe Blüthe und Schöne. Die Heiden ſpotteten der Chriſten, ihre Schauſpiele machten ſie zum Gegenſtande der Satyre, und das geſegnete Wachsthum der Kirche, wie es vor den arianiſchen Zeiten geſehen wurde, hörte an vielen Orten auf. Das innere religiöſe Leben der Kirche war gehemmt; wie konnte es freudig und munter nach außen ſtrömen und mit jener unwiderſtehlichen Gewalt die Gemüther an ſich ziehen, wie früher?

Dieſes Alles betrachtend, kann ich der Meinung nicht ſein, daß der Arianismus dadurch eigentlich entſtanden wäre, daß man die Trinität platoniſch zu erklären geſucht habe. Eine innere Kraftloſigkeit, eine innere Lüge hatte die Gemüther ſo Vieler verpeſtet; ſie konnten Chriſtum nicht verſtehen in ſolcher Beſchaffenheit. Er mußte ihnen ein Räthſel werden, wie er denn auch in der arianiſchen Lehre ein ſolches iſt: ohne Halt im Gefühl, ohne Stütze in der Vernunft, ohne die Autorität der Ueberlieferung. Wäre die

Urſache außerhalb der Gemüther gelegen, nie hätten ſo häßlich die Folgen, nie ſo grauſenhaft die Wirkungen des Arianismus ſein können. Bald wäre er geſchwunden in ſich ſelbſt, gleichwie früher ähnliche Verſuche im Aufkeimen ſchon erſtickten. Die Kraft des im Glauben ſtarken Gemüthes hätte ihn nach einigen Jahren ausgeworfen: eine durchgehende Geſundheit der Kirche wäre unangetaſtet geblieben; weil aber ein Krankheitsſtoff überall ſchon vorhanden war, konnte das Uebel peſtartig um ſich greifen. Es war aber ſo viel Siechthum verbreitet, weil ohne innern Beruf mit dem Uebergang der kaiſerlichen Dynaſtie ſo viele Heiden auch nachfolgten. Der äußerlich überwindenden Kirche ſchloſſen ſie ſich an, aber die Welt hatten ſie nicht überwunden. Wenn darum auch die arianiſche Lehre mit der ſogenannten platoniſchen Trinitätslehre übereinſtimmen mag, ſo kann doch der Arianismus nicht ſo äußerlich nur erklärt werden, daß man annimmt, blos Platons Begriffe hätten ihn erzeugt.

Durch welche erſte Veranlaſſung aber die verborgene Krankheit eine offenbare wurde, läßt ſich nicht mehr genau beſtimmen. Ob, wie Sokrates erzählt (hist. eccles. l. I. c. 9.), der Biſchof Alexander von Alexandrien in einer Verſammlung des Klerus den Sohn, gleich ewig mit dem Vater, und gleiches Weſens mit ihm ohne beſondere Veranlaſſung genannt, und Arius davon Veranlaſſung genommen habe, heftig zu widerſprechen; oder ob der Letztere von freien Stücken gegen den Kirchenglauben aufgetreten ſei, nach Sozomenus (l. I. c. 15.), dem Andere mehr oder weniger beiſtimmen, klärt auch nichts Weſentliches auf. Nur ſcheint das Letztere deßwegen wahrſcheinlicher, weil ſpäter die Arianer ſagten, ſie hätten von Alexander ſelbſt ihre Lehre gelernt, was ſie ohne einigen Anſchein von Wahrheit doch wohl nicht ſagen konnten. Alexander muß ſich, wie immer auch die Sache näher gedacht werden mag, unbeſtimmter Ausdrücke bedient haben, wie das vor der Synode zu Nicäa häufig der Fall war. Wäre aber Arius durch einen Vortrag des Biſchofs Alexander erſt zu ſeinen Widerſprüchen veranlaßt worden, ſo konnten ſich die Arianer gar nicht darauf berufen, daß ſie von ihm ihre Lehre gehört hätten. Auch wiſſen wir, daß Alexander eine Zeitlang des Arius Vorſtellungen mit Ge-

duld ertrug, ſo lange ſie nämlich noch in ihm allein zu ſein ſchienen, und er die Hoffnung einer Beſſerung noch möglich machte. Auch dieſes läßt ſich kaum erklären, wenn Alexander in der genannten Rede öffentlichen und hartnäckigen Widerſpruch von Arius erfahren hätte. Doch laſſen ſich beide Nachrichten vielleicht dadurch vereinigen, daß man annimmt, Arius habe ſeine Vorſtellungen Manchen mitgetheilt, Alexander habe davon gehört, und ohne gerade den Arius zu nennen, ſeine Anſicht in ſeiner Gegenwart bekämpft, daß aber Dieſer, merkend, die Rede gelte ihm, ſeine Meinung nun auch öffentlich und geradezu ausgeſprochen habe. Dann könnten wir auch das angeführte Bruchſtück aus der Thalia des Arius ſicherer erklären, in welchem er bemerkt, daß er von gottgelehrten Männern ſeine Lehre erhalten habe; denn dem Alexander durfte er kaum ein ſolches Prädicat zu geben geſonnen geweſen ſein, was aber angenommen werden müßte, wenn man es ſo geradezu für wahr hielte, was die Arianer ſagten, ſie hätten von ihm ihre Lehre erhalten. Nach der gegebenen Anſicht aber erſcheinet die Sache in der Geſtalt, daß ſich Arius auf ſeine Gewährsmänner als Heilige berufen konnte, ohne von dem Alexander geradezu das Gegentheil auszuſagen, als welcher auch, wie geſagt, minder beſtimmte Formeln gebraucht haben konnte, auf welche man ſich zum Scheine berufen mochte. Der Heilige aber, auf welchen ſich Arius ſo oft berief, war der Martyrer Lucius. Dieſer, der vor ſeinem Märtyrerthum wieder zur katholiſchen Lehre übergegangen war, war der Lehrer des Arius und mehrerer ihm gleichzeitiger und gleichgeſinnter Biſchöfe. Unter drei Biſchöfen von Antiochien war Lucius von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen [30]). Uebrigens ſehen wir hieraus, daß der Arianismus vor Arius ſchon von der Kirche verurtheilt war.

Alexander forderte vergeblich den Arius in Briefen freundſchaftlich auf (Jahr 320), ſeine Lehre zu verlaſſen; er ſuchte und gewann immer mehr Anhänger. Vergebens war ſein Verſuch,

---

[30]) Siehe *Theodor.* l. I. c. 4. und die Bemerkungen des Valeſius c. c. (u. d d.). Doch iſt es nicht ſo ganz klar, was Lucius lehrte. Es wird auch berichtet, er habe die Meinungen des Paulus von Samoſata gehabt.

ihn durch das Anſehen eines Beſchluſſes der alexandriniſchen und mareotiſchen Presbyter zum Widerruf zu beſtimmen; und vergebens endlich auch eine Synode, der zur Metropole von Alexandrien gehörigen Biſchöfe. Arius blieb ſeiner Anſicht treu, und ſprach ſie vor allen Biſchöfen aus. Er wurde nun aber mit ſeinen Anhängern, die keine unbedeutende Zahl bereits bildeten, von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen. Er wendete ſich nun an Euſebius von Nikomedien, um durch deſſen Hülfe ſich innerhalb der Kirche zu behaupten. Dieſer Euſebius, von welchem auch bald die Arianer den Namen erhielten, war früher Biſchof zu Berytus geweſen, einer Stadt, die ihm nicht genügte, weswegen er nach einer größern verlangte, ſo wie er ſpäter auch noch zum Bisthum von Conſtantinopel zu gelangen wußte. Die folgende Geſchichte wird ihn genauer bezeichnen. Euſebius verwendete ſich bei Alexander für Arius in mehreren Briefen. Sein Schützling erhielt die Kirchengemeinſchaft nicht; Alexander verſammelte vielmehr ſeinen Klerus, die Presbyter und Diakonen, und theilte der geſammten katholiſchen Kirche Nachricht von den Erſchütterungen der Kirche von Alexandrien mit. In dieſem Briefe bemerken wir den Geiſt des Athanaſius: er war damals Diakon an der Kirche von Alexandrien und Geheimſchreiber des Biſchofs. Er iſt auch gleich allen Presbytern und Diakonen unterzeichnet.

Arius ſeiner Seits hatte auch nicht geſäumt, ſich der Beiſtimmung mehrerer Biſchöfe zu verſichern. Er ſchrieb an ſolche, die ſchon von früheren Zeiten her ſeine Freunde und Mitſchüler geweſen waren. Es gelang ihm auch durch ihren Einfluß, einige andere und zwar nicht unbedeutende Männer zu gewinnen. Unter ihnen Euſebius von Cäſarea. Jedoch bemerkt Alexander in einem noch vorhandenen Schreiben, daß er ſich dieſe Anhänger nicht ohne Untreue gegen ſeine eigenen Grundſätze erworben habe. Er ſtellte ihnen nämlich ſeine Anſichten nicht in aller Schärfe dar. Auch entſtellte wohl Arius die Behauptungen ſeiner Gegner, wie wir ſehen werden. Alexander ſetzt hinzu, daß Arius die Briefe, die er auf dieſe Weiſe von ſeinen Gönnern erhalten habe, in den Verſammlungen der Seinigen fleißig vorlas (denn ſie bildeten bald eine abgeſonderte Gemeinde), um durch das Anſehen der ihm

gleichgesinnten Bischöfe sie in der Treue gegen sich zu befestigen und keine Reue wegen ihres Schrittes aufkeimen zu lassen [31]). Arius selbst begab sich nach Palästina und versicherte sich noch mehr seiner Gönner und Anhänger. Von Palästina reis'te er nach Nikomedien zu seinem alten Freunde; und hier arbeitete er seine Thalia aus. Eusebius von Nikomedien gewann ihm des Kaisers Schwester Constantia; eine Hauptstütze der Arianer, und eine hinlängliche Entschädigung dafür, daß abermalige Versuche bei Alexander, dem Arius die Gemeinschaft wieder zu geben, fehl schlugen. Ueberhaupt wußte Arius Frauen zu gewinnen: Epiphanius erzählt, daß gleich vom Anfange seiner Bewegungen mehrere hundert gottgeweihte Jungfrauen auf seine Seite traten. Doch ist die Zahl sehr unwahrscheinlich und Alexander spricht in dem angeführten Briefe mit Verachtung von dem Charakter der Frauen, die sich an Arius anschlossen. Eusebius von Nikomedien munterte auch Bischöfe, die keine Parthei ergreifen wollten, auf, sich offen für Arius zu erklären. So schrieb er an Paulinus, Bischof von Tyrus, wie sehr es ihn schmerze, ihn, einen solchen Mann, unthätig zu wissen; sein Schweigen halte er für ihre (der Arianer) Niederlage. Er foderte ihn auf, die Lehre des Arius schriftlich zu vertheidigen, und vorzüglich nach der heil. Schrift. (Theodoret. l. I. c. 6.) (Die Tradition verwarfen sie ja). Derselbe Eusebius und mit ihm auch der von Cäsarea und Patrophilus von Scythopolis beriefen sogar Synoden, in welchen sie den Arius für unschuldig erklärten, und ermächtigten, seine bisherige Stelle als Pfarrer an einer Kirche von Alexandrien fernerhin zu begleiten; jedoch so, daß er und die Seinigen stets ihren Bischof um Wiederaufnahme bitten sollten (Soz. l. I. c. 15.).

Es kann nicht befremden, daß Arius bald so viele und unter ihnen achtungswerthe Anhänger zählte. Denn abgesehen davon, daß Arius nicht allerwärts sich offen und bestimmt erklärte, ist es bei Streitigkeiten dieser Art immer der Fall, daß der Frage-

---

[31]) *Theodor.* l. I. c. 4. οὐχ ὁπερ παρ' ἡμιν πονηρως ἐδιδαξαν και διεπραξαντο, ὡμολογουσιν αὐτοις. ἀλλα ἡ σιωπη ταυτα παρδιδοασι, ἡ πελασμενοις λογοις και ἐγγραφοις ἐπισκιαζοντες ἀπατωσι. κ. τ. λ.

punct nicht sogleich von Jedem klar ins Auge gefaßt wird; und noch häufiger trifft das ein, daß die Beziehungen des bestrittenen Punctes, sein Eingreifen in das Ganze des Glaubens von Vielen entweder gar nicht, oder nur einseitig beachtet werden. Unterdessen war es doch sehr erfreulich, daß sehr wenige Bischöfe nur, entweder des Arius Irrthümer theilten, oder sich täuschen ließen. Denn Alexander erhielt von allen Seiten her die Zustimmung zu seinem Verfahren gegen Arius, und dadurch die Versicherung, daß sein Glaube der Glaube der Kirche sei (Theodoret. l. I. c. 4.). Aber in Egypten und Palästina, im gesammten Oriente kam es jetzt schon zu den ärgerlichsten Auftritten. Theodoret bemerkt dabei mit Schmerzen: „nicht mehr kämpften wie früher Heiden gegen Christen, sondern die Christen, die Glieder eines Leibes, bekämpften sich selbst (l. I. c. 6.)!“ Das waren aber nur die Einleitungen zu dem großen Elende, das die Christen über sich selbst noch verhängen sollten.

Suchen wir nun den Arianismus selbst, ehe wir weiter die Geschichte verfolgen, genauer kennen zu lernen. Der Charakter des Arianismus ist Trennung der Welt von Gott. Als obersten Grundsatz, aus dem alles Uebrige fließt, und auf welchen Alles zurückgeht, glaube ich die Behauptung ansehen zu müssen: die Schöpfung könne die unmittelbare Thätigkeit Gottes auf sie nicht ertragen, Gott könne an sich nicht in unmittelbarer Berührung mit dem Endlichen stehen, und es gezieme sich auch für seine Würde nicht [32]). Daher stellten die Arianer ein Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt auf, das beide zu vermitteln die Aufgabe hat. Das ist ihnen der Sohn Gottes. Gott schuf die Welt durch ihn, dann erlös'te er sie durch ihn. Wenn sie aber sagten, Gott schuf die Welt durch seinen Sohn, so meinten sie nicht, daß dieser eigentlich die

[32]) Or. II. c. Ar. c. 24. φασι δε ὁμως περι τουτου, ὡς ὁρα θελων την γενητην κτισαι φυσιν, ἐπειδη ἐωρα, μη δυναμενην μετασχειν της του πατρος ἀκρατου, και της παρ' αὐτου δημιουργιας, ποιει και κτιζει πρωτως μονος μονον ἑνα, και καλει τουτον υἱον και λογον, ἱνα τουτου μεσου γενομενου, οὑτως λοιπον και τα παντα δι' αὐτου γενεσθαι δυνηθῃ· ταυτα οὐ μονον εἰρηκασι, ἀλλα και γραφαι τετολμηκασιν ὁ Εὐσεβιος τε και Ἀρειος και ὁ Συσας Ἀστεριος·

ſchöpferiſche Kraft in ſich ſelbſt gehabt habe. Den eigentlichen Logos Gottes, die wahrhafte göttliche Weisheit, die eigentliche ſchöpferiſche Kraft, erkannten ſie im Sohne nicht an. Sie hielten dieſen vielmehr für einen bloßen Künſtler, und ſagten, er habe das Schaffen gelernt, von Gott nämlich Athan. or. II. contra Ar. c. 28. Sie drückten das auch ſo aus: die Schöpfung komme dem Vater zu, die Geſchöpfe gehörten dem Sohne[33]). Dies kann wohl keinen andern Sinn haben als den: der Vater iſt der eigentliche Herr des Univerſums, und der Schöpfer der Geſetze, nach welcher es geformt werden ſollte; da er aber auf daſſelbe nicht unmittelbar einwirken konnte, ohne es gleichſam bei ſeinem Entſtehen durch ſeine Gegenwart, durch ſeine Majeſtät, die das Geſchöpf nicht aushält, wieder zu vernichten, ſo trat der Sohn an ſeine Stelle, übernimmt das Techniſche der Schöpfung und ſorgt für die Erhaltung der Geſchöpfe. Die Ideen nimmt der Sohn vom Vater und trägt ſie auf die wirkliche Schöpfung über. Daher iſt der Sohn Gottes nach dem arianiſchen Syſtem nicht weit von dem gnoſtiſchen Demiurgos verſchieden, und mit einigen Darſtellungen des Demiurgos mag er auch beinahe ganz zuſammenfallen.

Da die Welt durch den Sohn erſchaffen wurde, und ihn mußte ertragen können, um von ihm erſchaffen zu werden, ſo iſt er nicht aus dem Weſen des Vaters, er iſt nicht wahrer Gott; denn ſonſt hätte auch er ſich mit der Welt nicht in unmittelbare Verbindung ſetzen können. Er iſt daher mit den Geſchöpfen ſeiner Natur nach Eins, und darum ſelbſt ein Geſchöpf. Sein Vorzug vor allen andern Geſchöpfen beſteht aber darin, daß dieſe durch ihn geworden ſind.

Da er nicht aus dem Weſen Gottes, und auch nicht aus einer vorhandenen Materie iſt, weil ja durch ihn dieſe erſt geſchaffen wurde, ſo iſt er aus Nichts. Geſchaffen, um die Welt zu bilden, und nicht wahrer Gott, nicht aus dem Weſen Gottes, iſt er auch nicht von Ewigkeit, denn dem wahren Gott nur kömmt Ewigkeit

---

[33]) Or. II. c. 23. ἀλλως τε και μειζον ἀτοπον τοις τουτο λεγουσιν ἁπαντα, διαιρουσι γαρ τα κτισματα και την δημιουργιαν. και το μεν του πατρος ἐργον, ταδε του υἱου διδοασιν ἐργα.

zu. Er wurde geſchaffen, als es Gott gefiel die Welt zu bilden. Dem Sohne kömmt darum kein ewiges Sein, aber ein vorweltliches zu. Nicht wahrhafter Gott, iſt er ſeiner Natur nach beſchränkt, und nur ſo viel kennt er von Gott ſelbſt, als es ſeine Schranken zulaſſen, gleich wie auch wir Gott nach den Schranken unſeres Geiſtes erkennen. Er iſt alſo nur dem Namen nach Gott, Gott im uneigentlichen Sinne, ein gewordener Gott. Niemand aber iſt unveränderlich, als wer ſeiner Natur nach Gott iſt, es iſt darum nicht unmöglich, daß der Sohn aufhöre, gut zu ſein. Nach einem allgemeinen Geſetze ſind alle Weſen außer dem wahrhaften Gott nur gut durch ihre Freiheit. So lange der Sohn einen guten Freiheitsgebrauch macht, bleibt er gut; er kann aber auch durch böſen Freiheitsgebrauch aus ſeiner relativen Güte herausfallen. Er iſt daher ſeiner Natur nach veränderlich. Seine Freiheit mußte aber auch geprüft werden, wie die aller endlichen Weſen. Dieſe Prüfung beſtand der Erlöſer bei ſeiner Menſchwerdung. Weil Gott vorausſah, daß er rühmlich die Prüfung erſtehen werde, beſtimmte er gerade ihn zum Schöpfer der übrigen endlichen Weſen, und zum Heilande derſelben. Seine Herrlichkeit iſt alſo der Lohn ſeiner Verdienſte, und ſein Wandel unter den Menſchen ſeine Prüfungszeit.

Zwei endliche Weſen können nicht eine Perſon bilden; daher iſt das, was im Menſchen die Vernunft iſt, der Sohn Gottes im Erlöſer. Ohnehin mußte er ja eigentliche Tugend durch Freiheitsgebrauch, durch ſeine Treue und ſeinen Gehorſam im Leiden erwerben. Der Sohn Gottes als ſolcher alſo hat gelitten [34]).

---

[34]) *Athan.* adv. Apolinar. l. II. c. 16. *δια τουτο και θεον παθοντα λεγετε, ἀκολουθως ἑαυτοις φθεγγομενοι μαλλον δε συμφωνον τοις Αρειανοις. τουτο γαρ ἐκεινοι δογματιζουσι. Epiphan.* haer. 69. n. 49. 50. *August.* de haeres. c. 19. In eo autem quod Christum sine anima carnem accepisse arbitrantur Ariani etc. Wenn aber Auguſtin meint, dieſe Anſicht der Arianer ſei weniger bekannt, ſo irrt er ſehr. Denn nebſt Epiphanius, auf den er ſich beruft, vergleiche man Theodoret. dialog. II. gleich im Anfang. Im dritten Dialog fragt er ſogar: „Warum legen die Arianer einen ſo großen Werth auf den Beweis, daß Chriſtus einen Leib ohne Seele gehabt habe?“ Er ſagt, „um zu zeigen, daß, indem er veränderliche Affectionen gehabt habe, er nicht aus einem unveränderlichen Weſen könne erzeugt worden ſein.“ Jedoch kam die Vorausſetzung, daß Chriſtus blos einen menſchlichen Leib gehabt habe, erſt ſpät den Arianern zum klaren Bewußtſein, wie aus *Athanas.* ep. ad. Adelph. erhellet.

Das iſt die Lehre der Arianer vom Sohne Gottes. Da ſpäter auch noch die Lehre vom heil. Geiſte mit in den Streit verflochten wurde, ſo mußte dieſer nothwendig noch niedriger als der Sohn geſtellt werden, da ihn ja der Sohn ſendet. Nichts deſto weniger wurde der Vater, der Sohn und der heil. Geiſt von ihnen angebetet. Daher wurde in der That ein Polytheismus durch den Arianismus eingeführt, und wir können ihn darum auch das Beſtreben nennen, ein helleniſirtes Chriſtenthum zu erzeugen, während gleichzeitig von heidniſchen Neuplatonikern der Verſuch gemacht wurde, einen chriſtianiſirten Hellenismus zu Stande zu bringen.

Nicht nur deßwegen war aber der Arianismus dem Chriſtenthum entgegen, ſondern in mehrfacher Beziehung. Wie konnte der Arianismus von einer göttlichen Gnade ſprechen? Ich meine nicht jene Gnade, die die Pelagianer ſo nannten, die natürliche Anlage des Menſchen, die von Chriſto hinterbrachte Lehre, und ſein Beiſpiel, ſondern die innern geheimnißvollen Wirkungen der Gottheit im Herzen der Menſchen, durch welche Gott dieſe berührt, ſie innerlich umſchafft und wahrhaft göttliches Leben ihnen mittheilt. Dieſe Gnade konnten ſie deßwegen nicht annehmen, weil ja Gott überhaupt nicht in unmittelbare Berührung mit den Geſchöpfen treten kann. Der Arianismus iſt darum nothwendig Pelagianismus, mit welchem er ohnehin in der mechaniſchen Vorſtellung von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt übereinſtimmt. Die ganze Grundlage des Chriſtenthums wird ferner dadurch durch den Arianismus zerſtört, daß Chriſtus das Vorbild iſt, wie der Menſch ſich ſelbſt Alles verdienen kann, was Gott ihm gibt. Ohnedies ſtimmt das mit der nothwendigen Verwerfung der innern Gnade zuſammen. Endlich läugneten die Arianer die unbedingte Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti; und daß nur durch ihn uns die wahre Gotteserkenntniß zu Theil werden könne. So bemerkt Athanaſius zu der Stelle: „Niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem er ihn offenbaren will;“ (Joh. 6, 46 und Matth. 11, 27.) obſchon es Arius nicht zugeben will. or. II. c. Ar. c. 22. Die Arianer wurden zu dieſer Folgerung dadurch gezwungen, daß ja auch der Sohn, obſchon ein Geſchöpf, Gott kennt, wenigſtens inſoweit

die Schranken ſeiner Natur es geſtatten, warum ſollte nun nicht auch jedes Geſchöpf Gott ohne den Sohn inſoweit ſtets erkennen, als es ihm möglich iſt?

Von einem ſo tiefen Verfall der menſchlichen Natur, wie er in der katholiſchen Kirche gelehrt wurde, mochte ohnedies nie die Rede bei den Arianern ſein können; denn niemals mit Gott in unmittelbarer Verbindung, konnte der Menſch auch nie ſo weit von Gott ſich durch eigenes Verſchulden trennen, ſein Fall konnte nie eine große Bedeutung gewinnen. Nie innerlich und weſentlich mit Gott vereinigt, konnte er auch nicht innerlich und weſentlich mit Gott je verbunden werden wollen; daher war ein äuſſerer Mittler hinreichend, ſeine Lehre und Beiſpiel. So hängt Alles mit dem erſten Satze von Chriſtus, dem räthſelhaften Mittler der Geſchöpfe und Gott, den ſie als Gott nicht anerkannten, und auch nicht geradezu Geſchöpf wollten ſein laſſen, zuſammen; und das geſammte Chriſtenthum erhält eine andere, nämlich eine kraftloſe und dürftige, völlig räthſelhafte Geſtalt, wie der Erlöſer ſelbſt.

Doch dieſes Alles habe ich nur deßwegen vorgetragen, um mit einem ſyſtematiſchen Ueberblick der arianiſchen Lehre, zugleich eine Einſicht in ihr innerſtes Weſen, in ihre geſammte Auffaſſung des Chriſtenthums zu gewinnen, und ihren Zuſammenhang in ſich ſelbſt leicht zu erkennen. Nun müſſen aber ſowohl die Ausſagen der Arianer ſelbſt, als ihre weiteren dialektiſchen und bibliſchen Gründe ausführlich vernommen werden. Denn da ſie Athanaſius beſtreitet, ſo müſſen wir auch das in ſeiner Vollſtändigkeit kennen lernen, was er bekämpft.

Athanaſius führt ſehr häufig Stellen aus den Schriften des Arius an. Einige überſetze ich: „Nicht immer war Gott, Vater. Sondern es war eine Zeit, in der Gott allein war, und noch nicht Vater. Später aber wurde er es. Nicht immer war der Sohn. Da Alles ja aus Nichts iſt, und Alle Geſchöpfe ſind und gewordene Dinge, ſo iſt auch der Logos Gottes aus nichts geworden, und es war eine Zeit, in der er nicht war. Er war nicht, bevor er wurde; ſondern einen Anfang des Geſchaffenwerdens hatte auch er. Allein war Gott (im Anfang) und noch nicht war der Logos und die Weisheit. Als er nun ſpäter erſchaffen wollte, dann ſchuf er einen, den er Logos nannte und Weisheit und Sohn, damit er uns durch

ihn erſchaffe. Zwei Weisheiten gibt es, die eine, die Gott eigen und in ihm iſt; der Sohn aber iſt durch dieſe Weisheit geworden, und an ihr theilnehmend wird auch er Weisheit und Logos genannt, denn die Weisheit (der Sohn) entſtand durch die Weisheit nach dem Willen des weiſen Gottes. Ein anderer Logos ja auch iſt in Gott; an dieſem theilnehmend, heißt auch er durch die Gnade Logos." „Seiner Natur nach iſt der Sohn, wie alle Geſchöpfe veränderlich; durch ſeine Freiheit bleibt er gut und ſo lange er will. Wenn er will, kann er ſich auch ändern, wie wir, da er veränderlicher Natur iſt. Weil Gott nun vorher ſah, daß er gut ſein werde, gab er ihm jene Herrlichkeit, die er als Menſch ſpäter durch ſeine Tugend ſich erwarb. Durch die Werke alſo, die Gott vorausſah, machte er ihn zu einem ſolchen." (or. I. c. Ar. 5.) „Der Vater iſt dem Sohne unſichtbar, weder ſchaut noch erkennt er vollkommen und genau den Vater. Sondern was er ſieht und erkennet, erkennet er nach dem Verhältniß ſeiner Kräfte, wie auch wir nach dem Maaße unſerer Kräfte ihn erkennen. Selbſt ſein eigenes Weſen kennt den Sohn nicht. Sie ſind einander durchaus und ins Unendliche unähnlich am Weſen und an Herrlichkeit. Sie ſind ihrer Natur nach verſchieden, getheilt und getrennt. Die Weſen des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes nehmen keinen Antheil an einander." (l. I. c. 6. vergl. ep. encyclic. n. 12.) An andern Orten nennt er den Sohn ein Geſchöpf, aber nicht wie eines der Geſchöpfe. (or. II. c. Ar. c. 19.) Dieſe Stellen ſind an ſich hinreichend, um die arianiſche Lehre ſicher kennen zu lernen; denn Alles, was wir noch von Arius wiſſen, ſtimmt damit überein. Was Athanaſius in der Schrift von den Synoden noch anführt, des Arius Erklärungen vor den Synoden (*Socrat.* l. I. c. 6.), denen er zu Rede ſtehen mußte, die Art der Widerlegung ſeiner Gegner und die geſammte folgende Geſchichte beſtätigen das Angeführte.

Jedoch blieb Arius gleich im Anfange ſeiner Bewegungen nicht ſich ſelbſt ganz gleich. Es gab Veranlaſſungen, die ich ſchon berührt habe, um welcher willen er von der ganzen Strenge ſeiner Grundſätze etwas nachließ; aber auch in die ſeltſamſten Widerſprüche mit ſich ſelbſt verfiel. Daher müſſen wir doch noch Einiges anführen. Ein Brief, den Arius an Euſebius

von Nikomedien ſchickte, drückt ſich ſchon in mancher Beziehung anders aus, als ſeine bisher angeführten Ausſagen. Er lautet nach dem Eingange alſo: „ich glaubte dich wegen der innigen Liebe, die du gegen die Brüder um Gottes und ſeines Chriſtus willen haſt, benachrichtigen zu müſſen, daß uns der Biſchof ſehr quält und verfolgt, und Alles gegen uns in Bewegung ſetzt; ſo daß er uns ſogar aus der Stadt vertrieben hat, als wären wir gottloſe Menſchen, weil wir mit ihm nicht übereinſtimmen, wenn er öffentlich ſagt: „„immer iſt Gott, immer iſt der Sohn. Zugleich mit dem Vater iſt der Sohn. Der Sohn iſt auf eine ungezeugte Weiſe bei Gott, er iſt ewig gezeugt, er iſt ohne gezeugt zu ſein, gezeugt[35]). Weder in der Vorſtellung noch um einen Augenblick iſt Gott früher als der Sohn. Immer iſt Gott, immer iſt der Sohn. Aus Gott ſelbſt iſt der Sohn.““ Und weil dein Bruder Euſebius von Cä-

---

[35]) Theodoret. l. I. c. 5. συνύπαρχει ἀγεννητως ὁ υἱος τῳ θεῳ, ἀϊγεννης ἐστι, ἀγεννητογεννης ἐστιν. So hat Alexander gewiß nicht geſagt. Anſtatt ἀγεννητογεννης mochte wohl Alexander geſagt haben ἀγεννητογεννης; eben ſo, ſtatt συνύπαρχε ἀγεννητως, συνύπαρχει ἀγεννητως. Denn abgeſehen davon, daß einer offenbar ſich Widerſprechendes ſagt, wenn er dem Sohne die Prädicate ἀϊγεννης und zugleich ἀγεννητος gibt, würde Alexander den Sohn gar nicht vom Vater abgeleitet haben. Dies iſt aber nicht nur gegen alle Analogie der Väter, ſondern ſelbſt gegen die Darſtellung des Verhältniſſes des Sohnes zum Vater, die Alexander in ſeinem Rundſchreiben bei Theodor. I, 5. an die Biſchöfe gibt, wo ihm ſogar der Ausdruck υἱοποιησις noch entſchlüpfte. Man kann ſich kaum des Verdachtes erwehren, daß Arius abſichtlich alſo die Sache hingeſtellt habe. Die Arianer verwechſelten beſtändig das γεννητος und γενητος, und achteten des Unterſchiedes nicht, den die Kirchenväter zwiſchen dieſen Wörtern aufſtellten. So ſagt Euſebius von Nikomedien in ſeinem Briefe an Paulinus, Biſchof von Tyrus (Theodor. I, 6.) το γαρ ἐκ του ἀγεννητου ὑπαρχον, κτιτσον ἐτι οὐκ ἀν εἰη, ἐξ ἀρχης ἀγεννητον ὑπαρχον. Er meint demnach, Alles, was aus dem Ungezeugten ſei, ſei ungezeugt; mithin müßte es auch der Sohn ſein, wenn er aus dem Weſen des Vaters wäre. Auch in dem Verlaufe des Briefes an Euſebius von Nikomedien ſagt Arius einigemal, er halte den Sohn nicht für ungezeugt. Das ſagten aber auch ſeine Gegner. Und hierin liegt, wie Athanaſius auch bemerkt, gewiß ein Kunſtgriff der Arianer, um die Köpfe zu verwirren und die eigentliche Streitfrage zu umhüllen. Nachdem aber einmal gegen die katholiſche Lehre dieſe Anſichten verbreitet waren, ſetzten ſie ſich immer feſter, wie wir noch oft genug hören werden.

sarea (die Bischöfe nannten sich, wie alle Christen, Brüder) Theodor, Paulinus, Athanasius (von Anazarbe), Gregorius und Aetius und alle Morgenländer sagen, daß Gott, der Anfangslose, vor dem Sohne sei, so sind sie verworfen worden. Nur Philogonius, Hellanikus und Makarius nicht, diese unwissenden Häretiker, von welchen der eine den Sohn ein Aufstoßen (ἐρυγη, nach eructavit cor meum verbum bonum), der andere einen Ausfluß (προβολη), der dritte mitungezeugt nennt. Diese Gottlosigkeit kann ich nicht einmal hören, wenn mir auch die Häretiker tausendfachen Tod androheten. Ich aber, was lehre und denke ich, was habe ich gelehrt und lehre noch? Daß der Sohn nicht ungezeugt ist, noch auf irgend eine Weise ein Theil des Ungezeugten, noch daß er aus einer vorhandenen Materie gemacht wurde; sondern daß er durch den Willen des Vaters vor den Zeiten und vor der Welt vollkommener Gott ist, eingeboren, unveränderlich, und daß er, bevor er gezeugt oder erschaffen, oder bestimmt oder gegründet wurde, nicht war. Denn ungezeugt war er nicht. Ich werde verfolgt, weil ich gesagt habe, einen Anfang hat der Sohn; Gott aber ist anfangslos. Deßwegen werde ich verfolgt, weil ich gesagt habe, er ist aus Nichts. So aber habe ich gesagt, weil er weder ein Theil von Gott ist, noch aus einem vorhandenen Stoffe. Deßwegen werde ich verfolgt. Das Uebrige weißt du." Theodoret bemerkt hiebei, daß Arius die Bischöfe Philogonius von Antiochien, Hellanikus von Tripolis und Makarius von Jerusalem verläumdet habe, weil sie vom Sohne gelehrt hätten, er sei ewig und gleiches Wesens mit dem Vater.

In dem folgenden Briefe an Alexander sprach sich Arius mit den Seinigen also aus, um in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen zu werden: „Unser Glaube, wie wir ihn von unsern Vätern ererbt und von dir gehört haben, ist dieser: wir kennen einen Gott, den allein Ungezeugten, allein Ewigen, allein Anfangslosen, allein Wahrhaften, den alleinigen Besitzer der Unsterblichkeit, den allein Weisen, allein Guten, allein Mächtigen; den Richter Aller, den Fürsorger, den Haushälter, den Unveränderlichen, Unwandelbaren, Gerechten und Guten, den Gott des Gesetzes und der Propheten und des neuen Bundes, der den Eingeborenen vor ewigen Zeiten gezeugt, durch den er die Zeiten und Alles gemacht hat;

den er der Wahrheit nicht dem Scheine nach gezeugt hat, dem er das Beſtehen gegeben durch ſeinen Willen, der ein unveränderliches und unwandelbares, vollkommenes Geſchöpf Gottes iſt (ὑποστησαντα τῳ ἰδιῳ βουληματι ἀτρεπτον και ἀναλοιωτον κτισμα του θεου τελειον); aber nicht wie eines der Geſchöpfe, ein Erzeugtes, aber nicht wie eines der Erzeugten. — Durch den Willen Gottes wurde er vor der Zeit und vor der Welt geſchaffen; er hat ſein Sein und Leben vom Vater erhalten und ihm hat der Vater die Herrlichkeit mit anerſchaffen. Denn der Vater hat, indem er ihm die Herrſchaft von Allem ertheilte, nicht ſich ſelbſt deſſen beraubt, was er urſprünglich in ſich ſelbſt beſitzt. Denn Gott, die Urſache von Allem, iſt ganz allein anfangslos. Der Sohn aber auſſer der Zeit vom Vater gezeugt und vor der Welt von ihm geſchaffen und gegründet, war nicht bevor er gezeugt wurde, wohl aber wurde er zeitlos vor Allem gezeugt und war allein beim Vater. Aber er iſt nicht ewig, oder gleich ewig, oder eben ſo ungezeugt wie der Vater. Er hat nicht mit dem Vater das Sein, wie Einige in gewiſſer Beziehung ſagen; die alſo zwei ungewordene Principien einführen. Sondern als die Einheit und der Anfang von Allem, iſt Gott vor Allem; darum auch vor dem Sohne." *Athanas.* de Synod. c. 16. In dieſem Glaubensbekenntniß hebt theils Eins das Andere auf, theils iſt es zweideutig; auf jeden Fall dem, was ſonſt Arius geſagt und geſchrieben hat, widerſprechend. In Betreff der eben bemerkten Zweideutigkeit bemerke ich nur das beſonders, daß in der griechiſch angeführten Stelle das τῳ ἰδιῳ βουληματι ſich auf Gott beziehen kann: dann hieße es, daß der Sohn durch den Willen des Vaters unveränderlich, d. h. ſeiner Natur nach unveränderlich ſei, es kann ſich aber auch auf den Sohn beziehen, und dann wäre der Sinn, daß der Sohn durch ſeinen Willen unveränderlich, d. h. dem Weſen nach veränderlich, aber nur deßwegen unveränderlich ſei, weil er ſich nicht verändern wolle.

Athanaſius hat uns mehrere Auszüge aus Schriften von Anhängern des Arius aufbewahrt (de Synod. c. 17. 18.), aus welchen wir den Leichtſinn bemerken, mit welchem ſie in der Sache urtheilten, und, wie Athanaſius bemerkt, die Sache des Arius in ihrer ganzen Blöſe darſtellten. So ſchrieb Athanaſius von Anazarbe

an Alexander, den er durch die Berufung auf die Parabel von dem Hirten, der neunundneunzig Schafe verläßt, um das Eine verlorne wieder aufzusuchen, also zurecht weisen wollte: „Warum bist du ungehalten auf die Anhänger des Arius, wenn sie sagen: der Sohn Gottes ist ein Geschöpf aus Nichts, und er ist Eines von den Geschöpfen? (ἐν των παντων). Denn wenn unter den hundert Schafen Alle verstanden werden, so ist auch der Sohn Eines von den Geschöpfen. Wenn nun diese Hundert keine Geschöpfe sind, und keine gewordenen Dinge, oder wenn es außer den Hundert noch Andere gibt, dann ist auch der Sohn kein Geschöpf, und nicht Eines aus Allen. Wenn aber die Hundert alle Geschöpfe umfassen, und ausser den Hundert Niemand ist, als Gott allein, was sagen denn die Arianer Widersinniges, wenn sie den Sohn unter die Hundert mitzählen und mitrechnen, und darum sagen, er sei Einer von Allen." Unter dem Hirten verstund demnach dieser Anhänger des Arius Gott, und unter den hundert Schafen die Gesammtheit aller Dinge ausser ihm, als auch den Sohn Gottes, als Eines derselben.

Georgius, auch zu der Secte des Arius gehörig, ehemals Presbyter der alexandrinischen Kirche, und später in der Geschichte der Arianer übel berüchtigt, schrieb von Antiochien aus an Alexander: „Sei den Arianern nicht böse, wenn sie sagen: es war eine Zeit, in welcher der Sohn Gottes nicht war. Denn auch Jesaias war der Sohn des Amos, und doch war Amos bevor Jesaias war, und Jesaias war nicht vorher, sondern nachher erst ist er entstanden." Seinen Geistesverwandten aber sagte er: „Warum seid ihr dem Vater Alexander böse (τῳ παππα Αλεξανδρῳ), weil er sagt, der Sohn sei aus dem Vater? Auch ihr sollt euch nicht scheuen zu sagen, der Sohn sei aus dem Vater. Denn wenn der Apostel sagt: Alles ist aus Gott, gleichwohl aber bekannt ist, daß Alles aus Nichts geschaffen wurde, und auch der Sohn ein Geschöpf, der geschaffenen Dinge Eines ist, so mag wohl auch vom Sohne gesagt werden, er sei aus Gott, so nämlich wie Alles aus Gott ist." So wollte dieser Mann, von dem Athanasius an einer andern Stelle sagt, daß er völlig unbedeutend sei, und nie über etwas nachgedacht habe (de Synod. c. 37.), in offenbarem Muthwillen die beiden Parteien, die sich innerlich und wesentlich entgegengesetzt waren, vereinigen!

Einer der rührigſten Anhänger des Arius, und zugleich einer der oberflächlichſten und leichtfertigſten war Aſterius, der in einer Verfolgung Chriſtum verläugnet hatte. Von Athanaſius wird er gewöhnlich nur der Sophiſt (σοφιστα πολυκεφαλος) genannt; von Euſebius von Nikomedien aber wurde er dazu verwendet, allenthalben herum zu wandern und des Arius Lehre zu empfehlen. Er miſchte ſich noch lange in die Verhandlungen, die in Folge der arianiſchen Streitigkeiten nöthig wurden; auch verfaßte er Schriften, um des Arius Lehre zu vertheidigen und las ſie in den Städten vor[36]). Er getraute ſich zu ſagen, es liege eben nichts daran, auch den Sohn eine Kraft Gottes zu nennen, da auch die Heuſchrecken und Raupen bei Joel alſo genannt würden! Unter anderm lehrte er noch: „Einer von Allen iſt auch der Sohn; denn er iſt der Erſte der Geſchaffenen und eine von den vernünftigen Naturen (εις των νοητων φυσεων). Gleichwie die Sonne unter den ſichtbaren Dingen unter die Leuchtenden gehört, denn ſie erhellet auf Befehl des Schöpfers die ganze Welt, ſo iſt der Sohn Gottes eines der vernünftigen Weſen, und leuchtet und macht Alle hell, die in der vernünftigen Welt ſich befinden. — Vor dem Werden des Sohnes hatte der Vater die Wiſſenſchaft ihn zu zeugen; denn auch der Arzt hat vor dem Heilen die Heilkunde. Aus wohlwollender Geſinnung ſchuf er den Sohn und aus der Fülle ſeiner Macht. Wenn ferner das Wollen allem Schaffen vorangeht, ſo auch dem des Sohnes.“ Auf einer Synode, die Alexander hielt, ſagte ein Arianer, der Sohn ſei veränderlich, wie der Satan.

Dieſe Puncte mußten berührt werden, theils um das Gemälde der Zeit zu vervollſtändigen, theils um die Kirche zu rechtfertigen, und namentlich den Athanaſius, wenn ſie gar kein Vertrauen den Arianern ſchenkten, ſie ſtets mit aller Strenge beurtheilten, und ohne alle Schonung gegen ſie verfuhren. Denn bei ſolchem Muthwillen und innerer Faulheit wäre alle Milde vergeblich, alles Vertrauen umſonſt, ja im höchſten Grade unverzeihlich und ſchädlich geweſen.

Wir haben bei der geſammten bisherigen Erörterung über die

---

[36]) Sozom. l. II. c. 32. περιων τας πολεις επεδεικνυτο.

Arianer noch keinen aus dem Weſen des Chriſtenthums genommenen Grund entdeckt, aus welchem der Glaube der katholiſchen Kirche wäre beſtritten worden: und wir entdecken überhaupt keinen. Euſebius von Nikomedien ſchrieb dem Arius im Beginne ſeines Auftretens gegen die Kirche: „du denkſt recht; bitte, daß Alle ſo denken, denn einem Jeden iſt es einleuchtend, daß das, was gemacht worden iſt, nicht war, bevor es wurde. Das Gewordene hat vielmehr einen Anfang ſeines Seins.“ (*Athanas.* de Synod. c. 17.) Aus dieſem vermeintlichen Intereſſe des Verſtandes beſtritt er die katholiſche Lehre, und hielt es für werth, ſeinen Freund aufzufordern, Gott zu bitten, daß Alle ihm gleich geſinnt werden möchten! Es war wohl eben ſo viel, wie wenn jemand als Biſchof, oder als Mitglied der Kirche überhaupt um die allgemeine Anerkennung des nächſten beſten geometriſchen Satzes zu Gott bitten wollte, der gar in keiner Beziehung mit einem religiöſen Intereſſe ſteht, ein reines Verſtandes-Intereſſe hat. Daher ſagt Athanaſius nicht mit Unrecht: „diejenigen, die dieſe Chriſten nennen, irren ſich ſehr, denn ſie verſtehen weder die Schrift, noch überhaupt das Chriſtenthum, und den Glauben, den es enthält.“ (or. I. c. Ar. c. 8.) Das wird ſich noch aus folgender nähereu Begründung ergeben, welche die Arianer für ihre Lehre aufſtellten.

In dem ſchon angeführten Schreiben des Arius und ſeiner Anhänger an Alexander führen ſie den Glauben an eine Weſensgleichheit des Sohnes und des Vaters auf den Manichäismus zurück. (*Athan.* de Synod. c. 16.) Wie iſt dieſer Vorwurf zu verſtehen? Die Manichäer in ihrem Pantheismus nahmen eine Weltſeele an (Jesum patibilem), die in allen guten lebendigen Weſen ſich befindend, allmählig aus der Materie, in welcher ſie gefangen iſt, ſich befreiet, und mit jenem ihrem Theile, der nicht von derſelben gefangen gehalten wird (Jesum impatibilem), und im Lichtreiche thront, ſich zu vereinigen ſucht. So nun nähmen auch die Katholiken eine Theilbarkeit des Weſens Gottes, und eine Weſensgleichheit des Sohnes Gottes, der ſich in die Menſchheit herabgelaſſen, mit dem Vater an, der nicht in dieſelbe ſich eingeſenkt habe. So oder ähnlich wird man wohl ihren Einwurf verſtehen müſſen. Allein ſie bemerkten nicht, daß die Katholiken ſchon deßwegen nicht pantheiſtiſch

geſinnt ſein konnten, weil ſie ja, von allem Andern abgeſehen, nebſt der Weſensgleichheit zwiſchen Vater und Sohn einen Perſonen-Unterſchied feſthielten, und aus dieſem Grunde ſchon jene manichäiſche Vorſtellung gar nicht zu vergleichen war.

Die Ewigkeit des Sohnes beſtritten ſie ferner aus dem Worte Sohn, das das Verhältniß des Höhern in Chriſto zum Vater bezeichne. Wäre der Sohn gleich ewig mit dem Vater, ſagten ſie, ſo müßte er vielmehr Bruder, als Sohn des Vaters genannt werden. (or. I. c. Ar. c. 14.) Der durchgängige bibliſche Sprachgebrauch ſei demnach ſchon für ſie. Ohnedies, ſagten ſie ſonſt, iſt der Erzeuger vor dem Erzeugten. Einer nur ſei Ungeworden, und folglich der Sohn geworden; eben deßwegen gebe es eine Zeit, in der er nicht war. (l. l. c. 40.)

Würde der Sohn das volle Gleichbild des Vaters ſein, ſo müßte auch er einen Sohn haben, und dieſer abermal, und ſo ins Unendliche. (l. l. c. 21.) Der Sohn ſei entweder durch den Willen des Vaters, oder ohne Willen deſſelben. Nehme man jenes an, ſo könne auch der Sohn nicht ſein, und dann ſei er dem Vater nicht gleich; wende man ſich zu Letzterem, ſo ſetze man einen Zwang in den Vater und hebe ſeine Freiheit auf. (or. III. c. 62.) [37]).

Nebſt dieſen Gründen, die die Arianer blos aus den Begriffen Vater und Sohn, gegen die katholiſche Lehre ableiteten, (manche andere Gründe für ihre Lehre ſind in den aus ihren Schriften angeführten Sätzen ſchon enthalten) häuften ſie eine Menge von Schriftſtellen zuſammen. Daß der Sohn Gottes einen Anfang gehabt habe, und zwar nur um der Geſchöpfe willen hervorgebracht worden, daß er alſo der Erſte der Schöpfung aber um der Schöpfung willen entſtanden ſei, leiteten ſie aus Sprüchw. 8, 22. ab: „Er ſchuf mich zum Anfang ſeiner Wege für ſeine Werke.“ (or. II. c. 44.) Eben dieſes folgerten ſie daraus, daß er der Erſtgeborne der Schöpfung genannt werde; denn wenn er der Erſtgeborne der Schöpfung ſei, ſo gehöre er doch auch zur Schöpfung. Nicht minder glaubten ſie ſich berechtiget, den Begriff eines Geſchöpfes auf den Sohn anzuwenden, weil auch die Menſchen Gottes-Söhne

[37]) Schleiermacher am angeführten Ort S. 324. erhebt dieſelben Schwierigkeiten gegen die katholiſche Trinitätslehre.

genannt würden, und Chriſtus ihr Bruder. (or. II. c. Ar. 59—63.) Wie hier der Heiland mit Menſchen, ſo werde er anderwärts mit den Engeln verglichen, Hebr. 1, 4. Hier ſei es klar ausgeſprochen, daß nur ein Unterſchied im Grade der Vollkommenheit ſtatt finde; auch werde in dieſer Stelle „γενομενος" factus gebraucht, was ohnedies deutlich beweiſe, daß er zu den Geſchöpfen gehöre; auch ſei Apgeſch. 2, 36. zu vergleichen. (l. l. c. 53.) Daß aber Chriſtus ſeine höhere Würde in Folge ausgezeichneter Tugend erhalten habe, ſchien den Arianern aus Pſ. 44, 7. zu folgen. „Du haſt die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt, deßwegen ſalbt dich Gott, dein Gott mit Freudenöl vor deinen Genoſſen." Beſonders urgirten ſie Philip. 2, 6—11., und die Verbindungspartikel „διο" „deßwegen hat ihn Gott erhöhet und ihm einen Namen gegeben." Das ἐχαρισατο gab ihnen Veranlaſſung, die Erhöhung Chriſti als χαρις, als Gnade zu bezeichnen[38]). Eben aber, weil Chriſtus in Folge ſeines Gehorſams erhöhet worden, und etwas geworden ſei, was er früher nicht geweſen, ſei er veränderlicher Natur. (or. I. c. 43. 46.)

Dieſes Werden der Gottheit Chriſti, fahren ſie fort, ſei noch in vielen andern Stellen klar ausgeſprochen. So ſage der Herr ſelbſt, „mir iſt alle Gewalt gegeben" Matth. 28, 18.; „dem Sohn habe der Vater das Gericht übergeben" Joh. 5, 22. Wäre der Sohn von Natur Gott, ſo müßte er Alles haben, nicht erſt empfangen. (or. III. 17. ὑπεροχη ἐστι του διδοντος παρα τον λαμβανοντα. de incarnat. cont. Ar. c. I.)[39]). Daher lehne Chriſtus das Prädicat „gut" von ſich ab und überlaſſe es blos dem Vater, verzichte auf die Allwiſſenheit und ſage, nur der Vater wiſſe den Tag und

[38]) εἰ δια τουτο ὑψωθη και χαριν ἐλαβε και δια τουτο κεχρισται, μισθον της προαιρεσεως ἐλαβε. προαιρεσι δε πραξας, τρεπτης παντως ἐστι φυσεως. τουτο οὐ μονον εἰπειν, ἀλλα και γραψαι τετολμηκασιν Εὐσεβιος τε και Ἀρειος κ. τ. λ. Daher nennen ſie ſeine Erhöhung ἀθλον της ἀρετης.

[39]) φασι γαρ εἰ παντα παρεδοθη, παντα λεγοντες την κυριοτητα της κτισεως, ἡν ποτε ὁ τε οὐκ εἰχεν αὐτα· εἰδε οὐκ εἰχεν, οὐκ ἐστι ἐκ του πατρος· εἰ γαρ ἡν, εἰχεν ἀν αὐτα ἀει ἐξ αὐτου ὡν, και χρειαν οὐκ εἰχε του λαβειν αὐτα. *Athan.* fol. 105.

die Stunde; auf die Heiligkeit der Natur nach, indem er bemerke: „wen der Vater geheiligt und in die Welt geschickt hat," Joh. 10, 36.; auch habe er ja erst den heiligen Geist bei der Taufe empfangen. Die Allmacht komme ihm nicht zu, indem er die Teufel durch Gottesgeist austreibe, nicht durch eigene Kraft; Matth. 12, 28. und seine Erweckung von dem Tode schreibe er selbst dem Vater zu (or. I. c. Ar. c. 47. de incarnat. c. Ar. c. 1.). Was er aber an Herrschaft und Macht habe, übergebe er nach I Kor. 15, 28. dem Vater wieder, und unterwerfe sich selbst, damit Gott Alles in Allem sei. Joh. 17, 3. werde aber ausdrücklich der Vater der allein wahre Gott genannt.

Endlich bezogen sie die Stellen, Jesus habe zugenommen, wie an Alter so an Weisheit, Luc. 2, 52. die Worte Christi: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen," Matth. 27, 48.; „wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch von mir," Matth. 26, 39. hieher und folgerten noch mehr daraus, als eigentlich in ihrem Systeme lag. Sie sagten nämlich, wie kann das der Logos Gottes sein, durch welchen Alles gemacht wurde? Hingegen war der Schluß ihrem System gemäß: wie kann der, der sagt, mein Gott, warum hast du mich verlassen, dem Wesen nach Eins mit Gott sein? (or. III. c. 17.) Jedoch steht auch diese Folgerung mit andern ihrer Behauptungen, die wir noch anführen werden, im Widerspruch; nämlich mit der Behauptung der Einheit des Willens des Sohnes mit dem des Vaters. Daß sie aber das Zunehmen an Weisheit auf das Höhere in Christo bezogen, ergab sich nothwendig daraus, daß sie keine vernünftige Seele in demselben, nebst diesem Höhern annehmen konnten. Gleichwohl ist es immerhin nicht consequent, wenn sie Christo eine Präexistenz vor der Welt zuschrieben, und ihn für den anerkannten, durch welchen Alles gemacht worden sei, deßungeachtet ihn aber im menschlichen Leibe erst an Weisheit zunehmen lassen! Anders verhielt es sich, wenn sie sagten, er habe sich während seiner Erscheinung auf Erden Tugend erworben; denn es war ja nach ihnen auch für Christus eine Zeit der Prüfung festgesetzt, in der er sich in der Tugend befestigen sollte. Nun ist freilich die Zunahme an Weisheit und Tugend innigst miteinander verbunden, und wer das Eine von

Jemandem prädicirt, wird ſich des Andern auch nicht enthalten können. Aber den an Weisheit als Menſch zunehmen laſſen, der alle Menſchen geſchaffen hat, iſt doch zu ſeltſam, und eher hätten ſie die Annahme des Zunehmens an Tugend aufgeben ſollen, als Solches ausſagen. Aber das konnten ſie nicht, wenn nicht alle ihre Behauptungen zuſammenfallen ſollten. Wir ſehen aber ſchon hieraus, daß das ganze Syſtem keinen Halt ſelbſt vor dem Verſtande hat. Wollte man aber ſagen, einzelne Arianer mochten das wohl behauptet haben, aber nicht gerade Arius und Euſebius von Nikomedien, ſo könnten wir das immerhin zugeben, weil Athanaſius nicht gerade immer bemerkt, dieſe hätten ſolche Beweiſe angeführt, ſondern oft im Allgemeinen nur dieſelben als Arianiſch angibt. Allein gewonnen wäre für das arianiſche Syſtem doch nichts; eben weil dies Alles doch in das Weſen, in die geſammte Begründung deſſelben verſchlungen iſt, würde damit nur das für Arius gewonnen, daß er ſelbſt nicht ſo weit aus Inconſequenz gegangen wäre, als er gehen mußte.

Die Stellen aber, die die Katholiken ſtets für die wahre Gottheit Chriſti angeführt hatten, daß nämlich Chriſtus der Logos Gottes, Gottes Weisheit und Kraft genannt werde, löſ'ten ſie ſo auf, wenigſtens Aſterius, der von Euſebius von Nikomedien für die Secte zu ſchreiben beauftragt war, daß ſie ſagten, Chriſtus werde von Paulus (I Kor. 1, 14.) nicht die Weisheit, die Kraft Gottes genannt, ſondern nur Weisheit Gottes und Kraft Gottes, alſo ohne Artikel. Er ſei darum nicht die abſolute Weisheit. Des Vaters Weisheit und Kraft ſei wohl ewig, aber nicht die des Sohnes, des Eingebornen; dieſe ſei nur eine Art von den Kräften und Weisheiten, die Gott geſchaffen habe. So würden die Heuſchrecken (Joel 2, 25.) nicht nur eine Kraft, ſondern eine große Kraft Gottes genannt, und der ſelige David fordere in mehreren Pſalmen nicht nur die Engel, ſondern auch die Kräfte auf, Gott zu loben. Eine dieſer Kräfte ſei der Sohn Gottes (or. II. c. Ar. c. 37.). Eben ſo gebe es viele Worte Gottes (λογοι); eines davon ſei der Sohn; er werde alſo nur Logos und Weisheit Gottes genannt, ohne es eigentlich zu ſein. Dies letztere führt Athanaſius aus der

Thalia des Arius an (de decret. Nic. c. 16.)[40]). Hienach interpretirte auch Arius Joh. 1, 1. (de sent. Dionys. c. 23.)[41]).

Die Stellen endlich, in welchen die Einheit des Sohnes und Vaters ausgesprochen ist, erklärten sie von der Willenseinheit; und die Stelle Joh. 14, 10., wo Christus sagt, er sei im Vater und der Vater in ihm, bezogen sie theils auf die bloße Willenseinheit, theils auf das Sein Gottes in allen Wesen, und den vernünftigen insbesondere. Sie sagten nämlich: „was der Vater will, will auch der Sohn, weder in seinen Gerichten noch in seinen Gedanken ist er dem Vater entgegen, sondern in Allem stimmt er mit dem Vater überein; dieselben Lehren und Gesinnungen, die der Vater hat, hat auch der Sohn: das ist ihre Einheit" (or. III. c. 3.). „Wie kann der Vater, der größer als der Sohn ist, im Sohne, dem Kleineren, sein; er kann ihn nicht fassen. Wie kann man sich daher wundern, wenn der Sohn im Vater ist, da auch von uns geschrieben steht, in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir? Es ist offenbar, daß er deßwegen sagte, er sei im Vater und der Vater in ihm, weil er selbst die Lehre, die er gab, nicht als die seinige betrachtet, sondern als die Kraft des Vaters, der sie ihm gab" (or. III. c. Ar. c. 1. 2.)[42]). So erklärte Asterius jene Stellen. Es ist also gewiß ungegründet, wenn Philostorgius von Asterius berichtet, er sei der

---

[40]) Ἐκεινο μονον ἐχουσιν ὑπολειπομενον, ὁ και ἐν ἀσματιοις Ἀρειος και ἐν τῃ ἑαυτου Θαλειᾳ ὡς ἐπαπορων μυθολογει· πολλους λαλει ὁ θεος λογους· ποιον ἀρα λεγομεν υἱον και μονογενη του πατρος; — ἐπειδῃ δε τονθορυζοντες λεγουσιν ὀνοματα εἰναι του υἱου, λογος και σοφια κ. τ. λ.

[41]) Ὡς ἀρα ὁ λογος οὐκ ἐστιν ἰδιος του πατρος, ἀλλ' ἀλλος μεν ἐστι ὁ ἐν τῳ θεῳ λογος, οὑτος δε ὁ κυριος ξενος μεν και ἀλλοτριος ἐστι τῆς του πατρος οὐσιας· κατ' ἐπινοιαν δε μονον λεγεται λογος, και οὐκ ἐστι μεν κατα φυσιν και ἀληθινος του θεου υἱος κατα θεσινδε λεγεται και οὑτος υἱος, ὡς κτισμα.

[42]) ἡ πως ὁλως δυναται ὁ πατηρ μειζων ὡν, ἐν τῳ υἱῳ ἐλλαττονι ὀντι χωρειν; ἡ τι θαυμαστον, εἰ ὁ υἱος ἐν τῳ πατρι ὁπουγε και περι ἡμων γεγραπται, ἐν αὐτῳ γαρ ξωμεν, και κινουμεθα και ἐσμεν -- εὐδηλον γαρ ὁτι δια τουτο εἰρηκεν, ἑαυτον μεν ἐν τῳ πατρι, ἐν ἑαυτῳ δε παλιν τον πατερα, ἐπει μητε τον λογον ὁν διεξηρχετο, ἑαυτου φησιν εἰναι, ἀλλα του πατρος δεδωκοτος την δυναμιν.

Gründer des Semiarianismus gewesen; denn wie man sieht, schrieb er ganz aus dem Herzen des Arius selbst heraus, und dieser lernte sogar noch von ihm; denn Athanasius führt (de decretis Nic. c. 8.) Behauptungen des Asterius an, die sich Arius zu eigen gemacht habe (μεταγραψας δεδωκε τοις ιδιοις).

So nun lehrten die Arianer, so begründeten sie, was sie lehrten. Die Begründung ihres Systems aber gehört nothwendig dazu, um einzusehen, daß, wie Athanasius sagt, ihre Lehre bitterer sei als der Tod. Vergleichen wir nun in Wenigem die Lehre der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte mit denen der Arianer. Die Vergleichungspunete bieten sich zwar von selbst dar, und gerade um eine Zusammenstellung leicht vornehmen zu können, habe ich die vornicäische Kirchenlehre dargestellt. Man wird nun zugleich erst vollständig einsehen, warum ich die Lehre von der Erlösung meistens mit aufgenommen habe. Vergleichen wir diese mit der gleichfalls entwickelten Erlösungstheorie der Arianer, so werden wir erst die ganze Verschiedenheit, den innern Gegensatz zwischen der arianischen und vornicäischen Lehre auch in Beziehung auf das Göttliche in Christo einsehen.

Daß die arianischen Ansichten der vornicäischen Lehre der Kirche wesentlich entgegengesetzt seien, das sieht wohl Jeder ein, der, wie sich der christliche Geist ausspricht, auch nur einigermaßen beobachtet hat. Wir können es uns nicht einmal denken, daß ein Arianer einen Brief verfassen könne, wie Clemens von Rom, wie Ignatius, oder wie der Vater des dem Barnabas zugeschriebenen Briefes, oder daß ein Arianer Christum von Herzen preisen möge, wie Polykarpus. Ein Arianer kann nicht von einer Gerechtigkeit durch den Glauben in Christo Jesu reden, wie Clemens, es sei denn, man uehme diesem Worte alle wahre Bedeutung, alle Kraft und allen Sinn. Der Arianer wußte nur von einem Verdienst durch eigene Tugend und Freiheitsgebrauch; der Heiland ist ihm ja selbst das Muster, wie man durch sich selbst, durch seine eigenen Verdienste eine Art von Gott werden könne. Und so könnte ein Jünger Christi gedacht haben, dem die „eigene Heiligkeit," wie Clemens von Rom sagt, eine Thorheit war? Christus wäre ihm das Vorbild der Christen, die doch

das Gegentheil ihres Meisters thun müßten! Denn konnte ein Geschöpf durch seine Verdienste göttlich werden, warum nicht Alle? In einem Geschöpfe sollten wir vor Gott gerecht sein, das durch sich selbst gerecht ist, d. h. das allmählig sich Gott wohlgefällig machte? Wer solche Vorstellungen vereinigen kann, der mag glauben, daß Clemens eine Stütze der Arianer sei. Wie konnte ferner ein Arianer sagen, daß wir durch Jesum Christum „die unsterbliche Kenntniß des Vaters schmecken, zu seinem wunderbaren Lichte erhoben werden," wie Clemens, da jener doch gar nicht glaubte, daß der Heiland selbst den Vater kenne und in seinem wunderbaren Lichte sich befinde?

In dem Briefe des Barnabas ist völlig Dasselbe gegen die arianischen Vorstellungen. Aber außerdem hätte Niemand den Sohn schauen können, wie Barnabas sagt, wenn er nicht im Fleische erschienen wäre. Der Christus der Arianer aber, unser natürlicher Bruder, ein Geschöpf gleich uns, ein Sohn Gottes wie wir, der konnte wohl sich sehen lassen, wie er war, in seiner ganzen Blöße konnte er sich sehen lassen, und Niemand wäre ob eines solchen Anblickes gestorben. Er, der ganz wie er war, wuchs und zunahm an Weisheit, dessen Herrlichkeit erst eigentlich recht anfing, als er aufhörte auf Erden zu wandeln, der hatte nicht nöthig, seine Herrlichkeit im Fleische zu verbergen, auf daß nicht die Menschen, ihn sehend, sterben möchten. „In ihm ist Alles, auf ihn bezieht sich Alles," sagt Barnabas; die Arianer aber sagten, Christus selbst sei in Gott, wie alle Geschöpfe. Im Briefe des Barnabas ist der Sohn Gottes wahrhafter Sohn, bei den Arianern ein Sohn wie wir; der Gott des alten Testaments, der Herr der Heerschaaren, der das Gesetz dem Mose gab, ist Christus nach Barnabas Briefe, bei den Arianern findet man keine Spur davon, ja läugnen mußten sie es, und läugneten es.

Hätten es die Arianer nicht für eine Blasphemie gehalten, gleich dem Polykarp zu sagen, daß dem Vater mit Christus und dem heiligen Geiste Ruhm in alle Ewigkeit gebühre; Christo dem ewigen Hohenpriester? Und erst Ignatius! „Unser Gott," sagte er, ὁ θεος ἡμων, von Jesus Christus! Ein gewordener

Gott (κατα θεσιν) ist nicht „unser Gott." Seine Hoffnung, sein ganzes Vertrauen setzt er auf ihn; „unser Leben ist Christus," „unser unzertrennliches Leben." Nein, so konnte kein Arianer reden, dem Christus selbst aus Nichts geworden ist. Er ist der ewige Logos des Vaters (αἰδιος λογος), was ihm völlig gleichbedeutend ist mit „Sohn," denn jenes steht in der angeführten Stelle als Exegese gleichsam von diesem. Gerade aber das läugneten die Arianer. Einem jeden, der in einer Schrift nicht todte Formeln, sondern den in derselben wehenden Geist beachtet und verstehet, mag das Gesagte hinreichend sein, um einzusehen, daß ein unverkennbarer charakteristischer Unterschied zwischen den Schriften der apostolischen Väter und den Ansichten der Arianer statt finde.

Bei den folgenden Schriftstellern ist aber nicht einmal mehr nöthig, auf den Geist ihrer Schriften vorzüglich hinzuweisen; in den klarsten Aussprüchen ist die Differenz niedergelegt. Doch muß man wünschen, daß auch hier der innere Geist mehr berücksichtigt werden möchte, die ganze Betrachtungsweise des Christenthums, der Erlösungsanstalt, wenn man in der Sache urtheilen will. Was die Distinction zwischen dem λογος ἐνδιαθετος und προφορικος betrifft, so habe ich gezeigt, wie durch die Tendenz der Väter, die Einheit Gottes festzuhalten, wenn gleich der Sohn eine besondere Person sei, dieselbe sei erzeugt worden, daß aber durch Unbeholfenheit des Vortrags Dunkelheit in dieselbe gekommen sei. Bei den Arianern ist es aber nicht Mangel an Gewandtheit im Vortrage, sondern bewußte und absichtliche Behauptung, daß der Sohn in der Zeit entstanden sei. Auf einen andern sehr wesentlichen Unterschied des λογος προφορικος von dem arianischen ἡν ποτε, ὁτε οὐκ ἡν, werde ich sogleich noch besonders aufmerksam machen. Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Dionysius von Rom und Alexandrien haben aber die Ewigkeit des Sohnes so schlechthin und unbedingt ausgesprochen, daß nicht der mindeste Zweifel statt finden kann.

Der λογος προφορικος ist völlig der λογος ἐνδιαθετος; dieser nur rein in Bezug auf Gott, jener zugleich in Bezug auf die Welt gedacht. Wer aber diese Vorstellung hatte, sagte damit: der Logos ist aus dem Wesen des Vaters; der Sohn ist nach den Kir-

chenvätern, die entweder klar dieſe Diſtinction ausgeſprochen haben, oder ſie doch vorausſetzen, die hypoſtaſirte Weisheit Gottes, freilich nicht blos die göttliche Weisheit; die Arianer aber behaupten, daß der Sohn aus Nichts geſchaffen ſei. Hier ſieht man erſt recht, welcher Unterſchied es ſei, wenn die vornicäiſchen Väter zuweilen ſagen, der Sohn ſei ein ποιημα, und wenn die Arianer daſſelbe ſagen. Beide bezeichnen etwas ganz Anderes damit. Wenn darum geſagt wird, das Arianiſche ἡν ποτε, ὁτε οὐκ ἡν ſei daſſelbe, was Tertullian ſage, „im Anfang war Gott allein“[43]), ſo iſt ganz überſehen, daß dieſe arianiſche Formel mit der andern ἐξ οὐκ ὀντων ἐστι ganz gleichbedeutend ſei. Tertullian aber lehrte, aus dem Weſen des Vaters ſei der Sohn. Wenn bei Tertullian der Sohn aus der Subſtanz des Vaters iſt, ſo wird er bei Origenes ewig gezeugt. Hier iſt eine Einheit des Weſens, bei den Arianern des bloßen Willens. Daher ſagen die Kirchenväter, der Sohn iſt κυριως Sohn, γνησιος und ἰδιος; die Arianer, er ſei es blos κατα θεσιν, κατ' ἐπινοιαν. Bei Irenäus iſt der Sohn vere deus (θεος ἀληθως), bei Origenes natura deus; eben ſo bei Tertullian, Dionyſius und Anderen. Bei den Arianern iſt er es geworden, d. h. im uneigentlichen Sinne. Origenes und Irenäus ſagten, wir werden durch Theilnahme an der Gottheit des Sohnes, Söhne Gottes. Die Arianer, der Sohn Gottes ſelbſt ſei nur Sohn wie wir. Jene lehrten eine innere Verbindung des Menſchen mit Gott in Chriſto, dieſe eine gänzliche Trennung, und weit entfernt, daß wir durch Chriſtus wieder mit Gott weſenhaft verbunden werden, iſt es ja nach der arianiſchen Lehre nicht einmal möglich. Chriſtus trennt uns nach dieſer von Gott und iſt darum ſelbſt nicht Gott. Nach des Irenäus, Origenes und Anderer Glauben, vereinigt er uns wieder mit Gott und iſt darum ſelbſt Gott; das iſt eine weſentliche Differenz. Juſtin lehrt: der Sohn hat die Weisheit durch ſich ſelbſt, und bedarf nicht erſt des Lernens und des ſich Vervollkommnens, als die Weisheit an ſich. Bei den übrigen kommt die Formel αὐτολογος, αὐτοσοφια, αὐτοδικαιοσυνη u. ſ. w. beſtändig vor. Die Arianer aber lehrten, der

[43] Schleiermacher a. a. Orte S. 318.)

Sohn ſei eine der Kräfte, eines der Worte, die der Vater ausgeſprochen, er ſei erſt weiſe, gerecht, gut geworden. Daher iſt der Sohn bei den vornicäiſchen Vätern nothwendig unveränderlich; bei den Arianern veränderlich.

Es wäre leicht, durch alle einzelne Puncte die Differenzen zwiſchen den Arianern und den Kirchenvätern der drei erſten Jahrhunderte durchzuführen. Es ließe ſich von einem jeden Kirchenvater einzeln darthun, wie völlig entgegengeſetzt er den Arianern ſei. Es iſt mit Bedacht geſagt, völlig entgegengeſetzt**). Endlich

---

**) Namentlich läßt ſich das von Origenes zeigen. Ihm iſt die Menſchheit Chriſti Mittlerin, ſeine Seele, die präexiſtirte, nicht das Göttliche in ihm als ſolches ſchon. Man vergl. l. IV. in ep. ad Rom. fol. 514. Tom. IV. ed. Rue. Dann nimmt Origenes eine wirkliche, weſenhafte Gemeinſchaft des Menſchen mit der Gottheit an, und hierin widerſpricht er dem oberſten Grundſatze der Arianer, von welchem alles Andere ausgeht und abhängt, de princip. l. I. c. 2. Una cum filio suo inhabitans, secundum quod dictum est, ego et Pater veniemus et mansionem apud eum faciemus. c. 6. tunc sunt in beatitudine cum de sanctitate ac sapientia et de ipsa divinitate participant. Dieſes mußte Origenes verwerfen, um Arianer zu ſein. Außerdem aber iſt der Sohn bei Origenes weſentlich von dem arianiſchen verſchieden. Wenn nun Schleiermacher a. a. O. S. 352. meint, ſchon die ganze Anlage des Buches von den Principien deute darauf, daß der Sohn zwiſchen dem Vater und den übrigen geiſtigen und lebendigen Kräften ſtehe, indem „faſt unmittelbar nach der Trinität von den vernünftigen und beſonders den höhern Naturen gehandelt werde," ſo iſt zu bemerken, daß Origenes an ſich gar keinen Unterſchied zwiſchen den vernünftigen Weſen, den Engeln und den menſchlichen Seelen annimmt. Denn Alle wurden, ſagt er, gleich geſchaffen, und nur das verſchiedene ſittliche Verhalten habe bewirkt, daß Einige jetzt höher, Andere niedriger ſtehen, Einige erhabene Geiſter, Andere blos Seelen ſind. l. II. c. VIII. u. IX. Er nahm eine Präexiſtenz der Seelen an, und ſagt, Alle ſeien nicht nur gleich, ſondern auch zu gleicher Zeit geſchaffen worden. Wie er alſo an ſich keine Abſtufung unter den erſchaffenen Weſen annimmt, ſo konnte er auch den Sohn nicht als den anſehen, durch welchen gleichſam der Uebergang von den höchſten endlichen Weſen zu Gott dem Vater ſtatt finde. Daher handelt der zweite Artikel nach dem heil. Geiſte l. I. c. 5. de rationalibus naturis und das c. 8. erſt de angelis. Wie auch eine Stufenfolge zwiſchen dem Schöpfer, für welchen Origenes den Logos im eigentlichen Sinne hielt und den Geſchöpfen ſtatt finden könne, iſt nicht abzuſehen. Alle erſchaffenen Geiſter ſind nach Origenes in den angeführten Stellen veränderlich, der Sohn ſeiner Natur nach nicht. Welcher Ueber-

erhellet jetzt ganz klar, daß es nicht irrig sei, wenn man sagt, aus Mangelhaftigkeit der Darstellung, wegen der noch obwaltenden Unklarheit des Begriffs hätten sich Abweichungen bei den Kirchenvätern von sich selbst eingestellt, wodurch man aber nicht auf eine Verschiedenheit im Glauben von der spätern Kirche zu schließen berechtigt sei. Dieser Mangelhaftigkeit des Begriffs und der Darstellung wurde aber durch die Arianer ein wohlthätiges Ende gemacht, denn die Synode von Nicäa sprach den ursprünglichen Glauben der Kirche in den bestimmtesten Formeln und den abgegränztesten Begriffen aus. Ich gehe nun in folgendem Buche zur Erzählung dessen über, wie die Synode von Nicäa veranlaßt und von Athanasius vertheidigt wurde.

---

gang da gesetzt sei, kann ich nicht einsehen; dieses ist auch Com. in Joh. Vol. II. fol. 235 klar ausgesprochen, wo er ja sagt, nicht vergleichungsweise (οὐ συγκρισει) sei der Sohn besser als die erschaffenen Naturen Alle. Am auffallendsten scheint mir endlich, wie das von Schleiermacher mißverstanden werden konnte, wenn Origenes sagt, der Sohn als θεος verhalte sich zum Vater als αὐτοθεος, wie die λογικοι zum Sohn als αὐτολογος, zu welcher Stelle auch Petavius bemerkt stupor cum impietate certat (de trinit. l. I. c. 4. n. 5.). Es ist ja doch nur der Ursprung hier berücksichtigt, daß nämlich, wie der Sohn im Vater, so die vernünftigen Wesen im Logos ihren Grund haben, ohne daß die Verschiedenheit der Entstehung beider außer Acht gelassen wäre. Denn der Logos ist aus dem Wesen des Vaters gezeugt, die vernünftigen Wesen aber aus Nichts erschaffen. Hier ist kein Uebergang.

Drittes Buch.

Das Concilium von Nicäa. Vertheidigung desselben durch Athanasius.

In den Bewegungen, die die Arianer veranlaßten, finden wir das erstemal eine Macht thätig, und zwar für die christliche Kirche, die bisher immer nur in offener oder verdeckter Feindseligkeit gegen sie befangen war. Der, der Alles leitet, fügte es, daß seine ganz eigenthümliche Stiftung, die christliche Kirche durch den Staat, in welchem sie aufkeimte, beinahe dreihundert Jahre hindurch, in unsäglichen Jammer, unausgesetzte Schrecknisse und Noth versetzt wurde: sie sollte lernen, ein eigenthümliches Leben zu führen und auf sich zu vertrauen, alle die Formen sollten sich aus ihrem Wesen heraus entwickeln, die diesem am angemessensten sind, die dazu erfordert wurden, in heiterer, freier, edler Selbstständigkeit stets sich zu bewegen, und in ihrer Verschiedenheit vom Staat ein ewiges Zeugniß abzulegen von ihrer höhern Würde, von ihrem unmittelbar göttlichen Ursprung, von der Verschiedenheit des Ewigen und Zeitlichen, auf daß niemals mehr jenes durch dieses verhüllt und gefangen gehalten werde. Dieser Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen repräsentirt sich in der Verschiedenheit, und in dem Gegensatze zwischen Kirche und Staat: in der vorchristlichen Zeit war Gott und Welt, Geist und Leib, darum nothwendig Staat und Kirche in einander aufgegangen. Das Geistige und Ewige wurde in seiner Freiheit und Priorität nicht anerkannt. Um dieses zur Anerkenntniß zu bringen, bedurfte es eines harten dreihundertjährigen Kampfes, der aber nie ganz aufhören wird.

Wie aber zwiſchen dem Ewigen und Zeitlichen, zwiſchen dem Geiſtigen und Leiblichen keine abſoluten Gegenſätze ſtatt finden, ſo findet auch kein abſoluter Gegenſatz zwiſchen Staat und Kirche ſtatt. Das Ewige offenbart ſich vielmehr im Endlichen, das Ueberſinnliche im Sinnlichen, und dieſes wird das Subſtrat von jenem. Nachdem daher die Kraft des neuen Geiſtes durch den dreihundertjährigen Kampf die Anerkennung ſeiner Würde und Selbſtſtändigkeit durchgeſetzt hatte, ſo war der Zweck ſchon erreicht; es mußte ſofort ein Freundſchaftsverhältniß eintreten. Wie die allgemeine Offenbarung Gottes in der Welt, und die beſondere im Chriſtenthum ſich nicht widerſprechen, ſondern vielmehr jene durch dieſe zur Anerkennung gebracht wird, ſo widerſprechen ſich die unmittelbare Gründung der chriſtlichen Kirche durch Gott, und die mittelbare Stiftung des Staates durch Gott auch nicht; jene bringt vielmehr auch dieſe zur Anerkennung, und beweiſet ihre Würde: nur die Vergötterung des Staates, wie der Welt im Heidenthum, ſollte aufhören. Die höhere Einheit zwiſchen Staat und Kirche liegt demnach darin, daß beide Stiftungen Gottes ſind. Wie aber die Stiftung der chriſtlichen Kirche, und die beſondere Offenbarung Gottes in ihr nie mit der allgemeinen Offenbarung Gottes darf vermiſcht werden, damit nicht wieder Gott ſelbſt in der Welt untergehe, ſo darf auch die Selbſtſtändigkeit der Kirche, das Bewußtſein, daß ſie eine unmittelbare Gründung Gottes ſei, dem Staate gegenüber nicht untergehen, damit auch dieſer als göttliche Stiftung ſtets anerkannt werde. Die Vergötterung der Natur ging nämlich am Ende in eine völlige Nichtachtung derſelben über, ſie wurde als Werk des Zufalls betrachtet, und blos zur Befriedigung ſinnlicher Luſt und Bedürfniſſe gemißbraucht; eben ſo erging es auch am Ende dem Staate, ſelbſt während ſeiner Vergötterung. Als die römiſchen Kaiſer ſich vergöttern ließen als die Repräſentanten des Staates und ſeiner Vergötterung, da war Zerſtörung aller bürgerlichen Verhältniſſe; jeder ſchaute im Staate blos ſich an, und gebrauchte ihn als Mittel zu ſeinen Zwecken. Bürgerkriege erhoben ſich: der Staat verlor alle Würde und erſchien als Werk des Zufalls. So muß demnach ſtets der Staat die ſelbſtſtändige Würde der

Kirche achten, damit seine Würde geachtet werde. Beide müssen darum auseinander gehalten werden, und jede dieser Stiftungen frei sein und selbstständig in sich. So faßte auch Constantin, der erste christliche Kaiser, das Verhältniß auf; den Bischöfen räumte er willig das Recht der innern Verwaltung der Kirche ein, und lehnte die Aufforderungen, die an ihn ergangen waren, über kirchliche Angelegenheiten zu entscheiden, ab. Das ist gewiß keinem Zweifel unterworfen, daß Constantin die Selbstständigkeit der Kirche anerkannte in der Theorie, wenn es auch nicht schwer sein dürfte, Manches aus seiner Handlungsweise anzuführen, was mit seinen Grundsätzen im Widerstreite war.

Gleichwie ferner durch die christlichen Ideen die gesammte Weltanschauung eine andere wurde, so bildeten sie sich auch im Staate ein, und übten ihren Einfluß allmählig auf das öffentliche wie das Privatrecht, überhaupt auf das gesammte Staatsleben und Staatswohl aus. Bewegungen in der Kirche waren daher dem Staate auch nicht mehr gleichgültig, so wie die Kirche von Bewegungen im Staate stets afficirt wurde. Darum konnten auch dem Kaiser Constantin die eben in der Kirche sich zeigenden Gährungen nicht verborgen und fremd bleiben; er wünschte, daß sie sich in Frieden auflösen möchten. Einen ehrwürdigen Greis von sieben und sechzig Jahren, der in der diokletianischen Verfolgung Confessor geworden war, berühmt in der ganzen Kirche durch seine Frömmigkeit und Weisheit, seinen besondern Vertrauten, den Bischof Hosius von Corduba in Spanien, sendete Constantin ab, den Frieden und die Eintracht zu vermitteln. Freilich besaß Constantin die richtige Einsicht in die Sache nicht. Unter dem Einfluß arianischer Parteihäupter meinte er, auf eine äusserliche Weise ließe sich die Sache beilegen. Beide Parteien, befahl er, sollten schweigen und ihre Ansichten für sich behalten; die eine Partei habe gefehlt, indem sie eine unbeantwortliche Frage aufgeworfen; die andere, indem sie sie habe beantworten wollen [1]). In der Hauptsache stimmten sie ja doch überein, sagte

[1]) *Socrat.* I. 7. τι ϑηποτε — ὑπερ τινος ματαιου ζητηματος μερους πυνϑανοιο — οὐτε ἐρωταν ὑπερ των τοιουτων ἐξ ἀρχης προσηκον ἠν, οὐτε ἐρωτωμενον ἀποκρινασϑαι.

er, darum könnten ſie ſich in ſolcher unwichtigen, eitlen und nichtigen Angelegenheit, einem Gegenſtand bloßer Speculation und Dialektik vertragen [2]). Würden ſie ſich das gefallen laſſen, ſo erleichterten ſie ſehr das kaiſerliche Herz, dem es das Schmerzlichſte wäre, die Chriſten in Uneinigkeit zu ſehen; auch werde er durch ihren Streit gehindert, ſeine Reiſe nach Syrien und Egypten zu unternehmen, ſetzte er hinzu, denn er möge das nicht mit anſehen, was ihm ſchon zu hören ſo unangenehm geweſen wäre. So ſchrieb Conſtantin an Alexander und Arius, der ſich damals (324.) wieder in Alexandrien aufhielt.

Die Abſicht des Kaiſers war löblich. Aber ſehr ſchlimm wäre es geweſen, wenn die Chriſten in dem beſtrittenen Gegenſtand nicht ſichere Antwort hätten geben können. Gerade die aufgeworfene Frage, weit entfernt eine Nebenſache, eine bloße Beſchäftigung dialektiſchen Kitzels zu ſein, betrifft die Grundlage unſeres Glaubens, die Stütze unſerer Hoffnung und die Kraft unſerer Liebe. Sie hat freilich eine dialektiſche und ſpeculative Seite, wie jeder Beſtandtheil des Glaubens; aber keine Frage konnte das chriſtlich-gläubige Intereſſe ſo unmittelbar berühren, als die, ob unſer Heiland ein Geſchöpf oder Gott ſei. Arius konnte ſchweigen, wenn er wollte; aber die Katholiken nicht, wenn ſie auch wollten. Denn der katholiſchen Kirche iſt das Kleinod des Glaubens anvertraut, wie Irenäus ſagt, welches ſie rein, unverfälſcht, und frei und offen und muthig bis ans Ende der Welt verkündigen muß. Aber Arius wollte eben ſo wenig in ſich ſeine Anſicht verſchließen, als Alexander ſeinen Glauben [3]). So war denn des Hoſius Sendung, in andern in Alexandrien zu beſorgenden Aufträgen nicht unfruchtbar, hierin erfolglos.

---

[2]) Τας γαρ τοιαυτας ζητησεις, ὁποσας οὐ νομου τινος ἀναγκη προσταττει, ἀλλ' ἀνοφελους ἀργιας ἐρεσχελια προστιθησιν, εἰ και φυσικως τινος γυμνασιας ἑνεκα γενοιτο, ὁμως ὀφειλομεν εἰσω της διανοιας ἐγκλειειν — ποσος γαρ ἐστιν ἑκαστος ὡστε πραγματων οὑτω μεγαλων, και λιαν δυςχερων δυναμιν και προς το ἀκριβες συνιδειν, ἡ κατ' ἀξιαν ἑρμηνευσαι;

[3]) *Socrat.* l. I. c. 8. οὑτε γαρ Αλεξανδρος, οὑτε Αρειος ὑπο των γραφεντων ἐμαλασσωντο.

Conſtantin entſchloß ſich nun, da der Streit ſogar noch um ſich griff und immer bedenklicher wurde, eine Synode aller Biſchöfe ſeines Reiches, wie ſich wohl vermuthen läßt, nach Berathung der einflußreichſten derſelben, zu berufen. Dies ſchien um ſo nützlicher zu ſein, da noch andere Puncte zu erledigen waren. Die alte Streitfrage wegen der Oſterfeier ſollte von der ganzen Kirche entſchieden werden; auch in Egypten ſelbſt waren noch andere Elemente des Unfriedens vorhanden. Dieſe müſſen um ſo mehr kurz erwähnt werden, als ſie nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die Geſchichte des Athanaſius geblieben ſind. Meletius, Biſchof von Lykopolis, hatte in der diokletianiſchen Verfolgung den Götzen geopfert, und wurde deßhalb von einer Synode, die Petrus, Biſchof von Alexandrien, berief, abgeſetzt. Allein dieſem Beſchluſſe ſich nicht fügend, ordinirte er noch ferner Presbyter, ja ſogar Biſchöfe, bildete eine eigene Partei, zog viele zu derſelben hin, und ſchien ſogar eine ganze Provinz von dem Verbande mit Alexandrien trennen zu wollen. Das Schisma erhielt ſich nicht nur unter den Nachfolgern des Petrus, unter Achillas und Alexander nämlich, ſondern erweiterte ſich ſtets. Auch dieſem nun ſollte die zu verſammelnde Synode ein Ende machen.

Sie wurde nach Nicäa in Bithynien berufen. Die Biſchöfe, ungefähr 318 an der Zahl, waren bei weitem meiſtens aus dem Morgenlande; denn aus den Abendländern waren nur zwei Prieſter der römiſchen Kirche, Vincentius und Vitus, den Papſt Sylveſter vertretend, Hoſius von Corduba, Cäcilian von Carthago und einige andere zugegen. Athanaſius kam mit ſeinem Biſchof Alexander; und war die vorzüglichſte Stütze nicht nur ſeines Biſchofes, der perſönlich betheiligt war, ſondern des Glaubens der Kirche überhaupt. Auch die arianiſch geſinnten Biſchöfe, etwa zwei und zwanzig, waren zugegen. Die vorzüglichſten waren Euſebius von Nikomedien, Maris von Chalcedon, Theognis von Nicäa, Patrophilus von Scythopolis in Paläſtina, Secundus von Ptolomais, Theonas von Marmarika, Paulinus von Tyrus und Euſebius von Cäſarea in Paläſtina; doch dieſer darf nicht geradezu unter die Arianer gezählt werden.

Die verſammelten Biſchöfe bildeten einen höchſt ehrwürdigen

Senat der Kirche. Es war noch jene Zeit der Einfalt, wo in der Regel derjenige Bischof wurde, der durch frommen Glauben, durch christliches Erkennen und heiliges Leben sich auszeichnete; der etwa als Martyrer oder Confessor in der Verfolgung ein besonderes Verdienst sich erworben hatte, oder der, was freilich ein seltener Fall seiner Natur nach nur sein konnte, durch die Kraft seines Glaubens, Wunder gewirkt hatte [4]). Theodoret bezeuget dies unter Andern von Jakob, Bischof zu Antiochien in Mygdonien, der auch zu Nicäa war. Hosius von Cordnba war, wie ich schon berichtet habe, Confessor; dem Bischof Paphnutius, einem sehr erleuchteten Manne, war das Auge in der Verfolgung ausgestoßen worden. Constantin bat ihn öfters zu sich und küßte das verletzte Auge; Eustathius von Antiochien, Paulus, Bischof von Neucäsarea am Euphrat, waren gleichfalls in den Verfolgungen Bekenner geworden, und trugen die Merkmale ihrer Standhaftigkeit sichtbar an ihrem Leibe, oder wie Theodoret sagt, die Wundmale Christi. Mit einem Worte, setzt dieser hinzu, man konnte eine Schaar von Martyrern versammelt sehen. Viele, ja wohl der bei weitem größte Theil der Bischöfe, hatten keine eigentlich gelehrte Bildung erhalten; so war der heilige Spiridion, Bischof zu Trimithunt auf Kreta, Schäfer, und blieb es als Bischof [5]); aber wir wissen, daß er die heilige Schrift fleißig gelesen, daß er fest an der Lehre der Kirche gehalten und ein recht frommes Leben geführt hat. Die Arianer spotteten nachher oft über eine solche Versammlung; und es war sehr natürlich [6]). Ihr Christus war kein Christus des Glaubens, sondern ein Geschöpf ihrer endlichen Begriffe: darum konnten sie auch nicht einsehen, wie man um Christus wissen könne, wenn man nicht in

[4]) Theodor. hist. l. I. c. 7. ἦσαν δὲ κατ' ἐκεινον τον χρονον πολλοι μεν ἀποστολικοις χαρισμασι διαπρεποντες.

[5]) *Socrat.* l. I. c. 12. τοσαυτη τῳ ποιμενι προσῆν ὁσιοτης, ὡς και ἀξιωθηναι αὐτον και ἀνθρωπων ποιμενα γενεσθαι. *Soz.* l. I. c. 11. ἐγενετο γαρ οὑτος ἀγροικος — ἀλλ' οὐ παρα τουτο τα θεια χειρων.

[6]) *Socrat.* l. I. c. 8. τους μεν ἐν Νικαιᾳ, ὡς ἀφελεις και ἰδιωτας διεσυρε, sagte er von Sabinus, einem Macedonianer, der die Acten des Conciliums gesammelt hatte. S. die Bemerkung des Valesius z. d. St.

ihrer Art in der Dialektik gebildet war. Aber die Biſchöfe von Nicäa trugen den Heiland in ihrem Herzen; ſie wußten, daß er, gleichwie die Kirche ſtets gelehrt habe, daß er wahrer Gott ſei, ſo auch den alten Menſchen neu ſchaffe und wahrhaft als Gott ſich erweiſe; das war genug. Der Glaube iſt eine Gnade und Kraft Gottes, nicht das Erzeugniß menſchlicher Weisheit.

Wenn man wiſſen will, wie man zur Zeit der Synode von Nicäa von der chriſtlichen Wahrheit überzeugt war, und die meiſten Heiden überzeugte, muß man leſen, was die alten Kirchengeſchichtſchreiber von der Bekehrung eines Philoſophen ſagen, der mit mehrern Andern eben um dieſe Zeit nach Nicäa gekommen war. Denn ſie wollten ſich theils näher mit der chriſtlichen Lehre bekannt machen, theils auch die Chriſten verwirren; und die Zuſammenkunft der Biſchöfe in Nicäa ſchien ihnen für die Erreichung beider Abſichten ganz angemeſſen. Einer derſelben trat mit beſonderem Wortgepränge auf, und ſpottete der Biſchöfe. Da näherte ſich ihm ein Confeſſor, der ganz unbekannt mit der Art der Philoſophen war (τοιουτων δε σκανδαλμων και τερψιας ἀμοιρος ὠν), und eben deßwegen den anweſenden Chriſten große Angſt verurſachte; denn ſie befürchteten, der fromme Mann möge nur verhöhnt werden. Er aber ſprach: „Philoſoph, höre im Namen Jeſu Chriſti: Ein Gott iſt der Schöpfer Himmels und der Erde, und Alles deſſen, was ſichtbar und unſichtbar iſt. Er hat Alles das durch die Macht ſeines Wortes geſchaffen, und durch die Weihe ſeines heiligen Geiſtes gekräftiget. Dieſes Wort nun, das wir den Sohn Gottes nennen, hat ſich des Irrthums der Menſchen und ihres viehiſchen Lebens erbarmt, wurde aus einem Weibe geboren, und ging mit den Menſchen um, und ſtarb für ſie. Er wird aber als Richter der Werke der Menſchen wieder kommen. Daß ſich das alſo verhalte, glauben wir ohne weitere Umſtände. Gib dir demnach keine vergebliche Mühe, gegen das, was im Glauben feſtſteht, Widerlegungen zu ſuchen, oder über die Art und Weiſe, wie es geſchehen und nicht geſchehen könne, zu ſtreiten. Glaubſt du aber, ſo antworte.“ Dieſe Sprache voll von Zuverſicht, Einfalt und Kraft, erſchütterte den Philoſophen, und er ſagte: ich glaube. Er dankte dem Alten,

und gab den ihm früher gleich geſinnten Philoſophen den Rath, auch wie er zu glauben; denn er betheuerte, nicht ohne Gottes Hülfe, ſondern durch eine unausſprechliche Kraft angeregt worden zu ſein, Chriſt zu werden (*Soz.* l. l. c. 18.). Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß der Anblick der heiligen Väter überhaupt, die um einen Punct ihres Glaubens mit einem erhabenen Ernſte und einer ergreifenden Redlichkeit bekümmert waren, von welch' Allem die Philoſophen in ihren Angelegenheiten keine leiſe Spur entwickelten, auf den Philoſophen einen großen Eindruck machte, der, wenn er ſich ihn auch verhehlte, doch verborgen wirkte und um ſich griff. Als ſich aber die beſeligende Zuverſicht und Beſtimmtheit des Glaubens, die ihm die Betrachtung des Ganzen darbot, in dem Bekenner gleichſam concentrirte, und ihm ſo unmittelbar nahe trat, da konnte er nicht mehr widerſtehen und folgte dem innern Zuge des Vaters, der von Auſſen durch die Seinigen auf ihn gewirkt hatte.

Aber das wird uns begreiflich, daß bei ſolcher Geſinnung die Arianer ſich nicht befeſtigen, und mit ihren dialektiſchen Künſten keinen Eindruck machen konnten: die unendliche Macht des Glaubens wird durch keine Reflexion wankend gemacht. Dieſe genannten Männer der chriſtlichen Einfalt, denen ſich die Lehre der Kirche unmittelbar im wiedergebornen Gefühle als wahr ankündigte, drangen daher darauf, daß man ohne weitere Unterſuchungen der alten Lehre treu bleiben und nichts neuern ſolle[7]). Aber damit begnügten ſich begreiflich Andere, und namentlich die entſchiedenen Arianer nicht; denn ſie glaubten, wenn es zu Erörterungen käme, könnten ſie wohl leicht die Oberhand gewinnen. Allein es waren auch Männer vorhanden, die ſtreng wiſſenſchaftlich gebildet, ſich nicht ſcheuten, in gelehrte Unterſuchungen ſich einzulaſſen. Denn ſo ſchildert Sozomenus die Biſchöfe: „einige zeichneten ſich durch ihre Einſicht und die Kunſt des Vortrags, durch ihre Kenntniß der heiligen Schriften, und ihre übrige wiſſen-

---

[7]) Soz. l. I. c. 17. οἱ μεν, μη νεωτεριζειν παρα την ἀρχηθεν παραδοθεισαν πιστιν συνεβουλευον, και μαλιστα οὁς το των τροπων ἀπλουν ἀπειριεργως εἰσηγειτο προειεσθαι την εἰς το θειον πιστιν.

ſchaftliche Bildung, andere aber durch ihre Frömmigkeit, und noch andere durch beides zugleich aus[8])." So konnte denn nicht blos der Glaube traditionell feſtgehalten, ſondern wiſſenſchaftlich vertheidigt werden. In Conferenzen vor der eigentlichen feierlichen Sitzung begannen nun die Darſtellungen der beiderſeitigen Gründe. Arius wurde beigezogen und mit Sanftmuth und Milde um ſeine Lehre befragt (πραως και φιλανθρωπως. *Ath.* de decret. Nic. c. 3.) Er bekannte und vertheidigte mit der größten Schärfe ſeine Lehre: daß der Sohn aus Nichts geſchaffen ſei, daß er auch zum Böſen ſich wenden könne u. ſ. f. Es wird im Allgemeinen berichtet, daß ſich Viele ſowohl unter den Biſchöfen, als dem übrigen Klerus, den ſie mit ſich gebracht hatten, im Kampfe gegen Arius und ſeine Anhänger auszeichneten; aber den heiligen Athanaſius nennen die Geſchichtſchreiber namentlich, während ſie die Uebrigen im Allgemeinen unter die „Vielen" zählen. Damals, ſetzen ſie hinzu, wurde er zuerſt dem Kaiſer und dem Hofe bekannt, aber auch den Arianern verhaßt [9]).

Am beſtimmten Tage wurde die feierliche Sitzung eröffnet. Conſtantin ſelbſt fand ſich dabei ein, und hielt eine Rede, nachdem, wie Sokrates erzählt, Euſebius von Cäſarea, nach Theodoret aber, Euſtathius von Antiochien, was wahrſcheinlicher iſt, zuerſt in einem Vortrage den Kaiſer begrüßt hatte. Der Kaiſer drückte ſeine Freude aus, ſo viele Biſchöfe verſammelt zu ſehen, und bezeugte ſeinen Schmerz über die entſtandene Uneinigkeit; denn, ſo ſagte er, Zerwürfniſſe in der Kirche ſeien die traurigſte Erſcheinung. Er wünſche, fuhr er fort, daß die Biſchöfe, als Prediger des Friedens, in Eintracht den ſtreitigen Punct entſcheiden möchten. So geſchah es auch. Arius nämlich wurde noch einmal vernommen; die frommen Biſchöfe aber hielten ihre Ohren zu, als ſie ſeine Rede hörten; ſo gotteslästerlich erſchien ſie

[8]) *Soz.* l. I. c. 17. cf. Eusebius de vita Const. l. III. c. 9. et. *Socrat.* l. I. c. 8.

[9]) *Socrat.* l. I. c. 8. τουτοις δε γενναιως ἀντηγωνιζετο Αθανασιος, διακονος μεν της Αλεξανδρεων ἐκκλησιας. σφοδρα δε αὐτον δια τιμης ἠγεν Αλεξανδρος ὁ ἐπισκοπος· διο και φθονος ὡπλισατο κατ' αὐτου. *Soz.* l. I. c. 17. πλειστον εἰναι ἐδοξε μερος της περι ταυτα βουλης.

denſelben. Auch die Vertheidiger ſeiner Lehre, die Euſebianer konnten ſich nicht gegen die Einigkeit der Biſchöfe halten. Ein von ihnen überreichtes Bekenntniß wurde zerriſſen. Mit allgemeiner Uebereinſtimmung, nur einige Biſchöfe, die längſt als Arianer bekannt waren, ausgenommen, verwarf die Synode die neue Lehre. Arius ſelbſt wurde, da er der Verwerfung ſeiner Anſichten nicht beiſtimmen wollte, abgeſetzt und der kirchlichen Gemeinſchaft beraubt. Der Kaiſer aber verbot ihm nach Alexandrien zurückzukehren, und befahl ſogar, daß alle ſeine Schriften verbrannt werden ſollten.

Während der Sitzung waren die Arianer, als es zur Darſtellung ihrer Anſichten kam, unter ſich ſelbſt uneins, wie Athanaſius erzählt (de decret. Nic. c. 3.). Dieſer Bericht hat eine innere Wahrſcheinlichkeit; denn Einige, die dem Arius nicht gerade abgeneigt waren, wie Euſebius von Cäſarea, ſtimmten doch auch nicht mit ihm zuſammen, wie des letztern Brief zeigt, den er an ſeine Gemeinde ſchrieb. So unter ſich ſelbſt getheilt, mußte ihre Partei noch mehr an Anſehen und Haltung verlieren. Gewiß hier ſchon zeigten ſich die Keime der ſpätern Semiarianer. Von dieſen gilt nun wohl auch nicht, was von dem Benehmen der Arianer, als es ſich um die Verfaſſung der Formel handelte, die man dem Arianismus entgegenſetzen müſſe, im allgemeinen berichtet wird. Die Väter nämlich wollten, um ſich gegen die Anſicht des Arius, daß der Sohn aus Nichts geſchaffen ſei, beſtimmt zu erklären, die Formel „daß er aus Gott ſei" wählen. Aber die Arianer waren damit ſehr zufrieden, denn ſie dachten ſich bei dieſer Formel etwas ganz Anderes als die Katholiken. Sie ſagten unter ſich, Alles ſei ja aus Gott, nach I. Kor. 8, 16. II. Kor. 5, 17. Nun brachten die Väter das Wort „Weſen" in Vorſchlag, und ſagten anſtatt „der Sohn ſei aus Gott," er ſei „aus dem Weſen des Vaters." Dies konnte nicht mehr ſo gedeutet werden, daß auch die Geſchöpfe eben ſo wie der Sohn aus Gott ſeien [10]).

---

[10]) De Decret. Nic. c. 19. ἀλλ' οἱ πατερες θεωρησαντες ἐκεινων την πανουργιαν και την της ἀσεβαιας κακοτεχνιαν ἠναγκασθησαν λευ-

Ferner wollten die Biſchöfe, daß geſchrieben werde, der Logos ſei die wahrhafte Kraft Gottes, das Gleichbild des Vaters, dieſem in Allem ganz ähnlich, unveränderlich, ewig und unzertrennlich im Vater, jedoch mit eigenem (perſönlichem) Beſtehen. Allein die Arianer wußten auch dieſe ſo beſtimmten Ausdrücke nach ihrem Sinne zu deuten. Sie verſtändigten ſich insgeheim dahin, daß man vom Sohne wohl Alles dies ausſagen könne, ohne daß er aus der Reihe der Geſchöpfe herausgenommen werde. Sie bemerkten unter ſich: Gott ähnlich ſei auch der Menſch; denn es ſtehe geſchrieben: „der Mann iſt das Bild und der Ruhm Gottes;" I. Kor. 11, 7.; auch „ewig" möge der Sohn genannt werden, da es von Allen heiße: „ewig leben wir" II. Kor. 4, 11. „In Gott" ſei allerdings auch der Sohn, weil auch die Menſchen es ſeien nach Apoſtelgeſch. 17, 28. Auch das Prädicat unveränderlich möge dem Sohn gegeben werden; da die heil. Schrift ſage: „nichts trennt uns von der Liebe Gottes." Auch die Formel „Kraft Gottes" verhöhnten ſie nach der ſchon früher bemerkten Weiſe.

Athanaſius bemerkt weiter: „indem die Väter dieſe Heuchelei bemerkten, wollten ſie auch den Sinn, den ſie mit jenen bibliſchen Worten verbanden, beſtimmter und klarer (λευκοτερον) bezeichnen und ſagten: „„der Sohn ſei gleiches Weſens mit dem Vater."" Sie wollten dadurch ausdrücken, daß der Sohn nicht nur dem Vater ähnlich, ſondern als ſein Ebenbild derſelbe wie der Vater ſei; daß er aus dem Vater, und daß die Aehnlichkeit des Sohnes und ſeine Unveränderlichkeit eine andere ſei, als die unſrige; da ſie bei uns nur etwas Erworbenes wäre, und aus der Erfüllung der göttlichen Gebote entſtehe. Ferner wollten ſie damit bezeichnen, daß ſeine Zeugung eine andere als die der menſchlichen Natur angemeſſene ſei, daß er nicht nur dem Vater ähnlich, ſondern unzertrennlich vom Weſen des Vaters, daß er und der Vater ein und derſelbe

---

κοτερον εἰπειν το ἐκ θεου και γραψαι ἐκ της οὐσιας του θεου εἰναι τον υἱον· ὑπερ του μη το ἐκ του θεου κοινον και ἰσον του τε υἱου και των γενητων νομιζεσθαι, ἀλλα ταμεν ἀλλα παντα κτισματα, τον δε λογον μονον ἐκ του πατρος πιστευεσθαι. καν γαρ ἐκ του θεου παντα λεγηται· ἀλλ' ἀλλως ἡ ὡς ἐστιν ὁ υἱος, εἰρηται.

ſeien; gleichwie der Sohn ſelbſt ſagt: er ſei im Vater und der Vater in ihm; endlich daß ſie ſich zu einander verhalten wie die Sonne zu ihrem Glanze. Das alſo bezeichnet die Formel der Synode, bemerkt er weiter, und richtig hat ſie „gleiches Weſens" geſchrieben, damit ſie den böſen Sinn der Häretiker vernichte, und zeige, der Logos ſei verſchieden von den Geſchöpfen. Darum ſetzte ſie ſogleich hinzu: „diejenigen, die ſagen: der Sohn Gottes ſei aus Nichts, oder geſchaffen, oder veränderlich, oder ein Gemachtes, oder andern Weſens, die verwirft die katholiſche Synode." Klar iſt es alſo, daß man durch die Worte: „aus dem Weſen, und gleiches Weſens," nur die gottloſen häretiſchen Worte: „Geſchöpf," „Gemachtes," „geworden," „veränderlich," „er war nicht bevor er gezeugt wurde," zerſtören wollte. Wer aber nicht arianiſch geſinnt iſt, muß nothwendig mit der Synode übereinſtimmen." (de decret. Nic. c. 20.) So alſo entſtand die Formel von Nicäa. Man ſieht hieraus klar, daß die Synode nur die Häretiker abwehren wollte, und gar nichts — das Gebiet der Speculation berührendes niederſchrieb, ſondern ſich rein auf dem hiſtoriſchen Boden, und dem chriſtlichen Intereſſe erhielt. Ein jeder aber, der die vornicäiſchen Väter mit Bedacht geleſen hat, wird anerkennen müſſen, daß eine völlige Identität ihres Glaubens mit dem der Väter von Nicäa ſtatt finde; und daß dieſe ſich blos klarer und beſtimmter, wie Athanaſius ſagt, ausgeſprochen haben. Endlich leuchtet auch ein, wie ungern die letzteren zur Feſtſetzung einer Formel ſchritten, die nicht buchſtäblich in der heiligen Schrift enthalten war; daß ſie keineswegs leichtſinnig verfuhren, ſondern nur durch die äuſſerſte Nothwendigkeit gezwungen, überhaupt eine Formel aufſtellten.

Nur wenige arianiſche Biſchöfe, Euſebius von Nikomedien, Maris von Chalcedon, Theognis von Nicäa, Theonas von Marmarika und Secundus von Ptolomais, nach Socrates; nach Sozomenus aber, der auch noch durch anderweitige Gründe unterſtützt ward [11]), blos die beiden letztern, waren am Ende noch der Formel entgegen, und zwar wie ſie ſagten, blos des ὁμοούσιος wegen.

---

[11]) Siehe Valeſius zu Sokrat. l. I. c. 8. n. g. (und zu Sozom. l. I. c. 21. n. a.)

Die Gründe aber, die ſie für ihre Weigerung anführten, ſind Vorwürfe darüber, daß man meinen könne, man habe ſich das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater auf eine ſinnliche Weiſe zu denken [12]). Aber deßungeachtet wurde auch gegen Euſebius von Nikomedien und Theognis, das Abſetzungsurtheil von ihrem biſchöflichen Amte ausgeſprochen, und die Strafe des Exiliums über ſie vom Kaiſer verhängt. Die Gemeinden von Nikomedien und Nicäa erhielten auch vom Kaiſer die Weiſung, rechtgläubige Biſchöfe anſtatt der bisherigen zu wählen. Der Grund war, weil ſie nicht blos dem Bekenntniß von Nicäa beipflichten, ſondern auch die Anathematismen gegen die arianiſche Lehre unterzeichnen ſollten, was ſie ablehnten. Secundus aber und Theonas weigerten ſich ſowohl das Bekenntniß anzunehmen, als auch und noch vielmehr die Anathematismen zu unterſchreiben.

Einen beſondern Weg ſchlug Euſebius von Cäſarea ein. Er hatte dem Arius ſich vielfach günſtig erwieſen; er hatte ſogar bei den erſten Bewegungen deſſelben an einen gewiſſen Euphration geſchrieben, „Chriſtus ſei nicht wahrer Gott" (ὁτι ὁ χριστος οὐκ ἐστιν ἀληθινος θεος Ath. de Synod. c. 17.) Obſchon Euſebius der gelehrteſte Mann ſeiner Zeit war, ſo war doch ein ſtrenges durch und durch conſequentes Denken ſeine Sache nicht: noch weniger hatte er das Chriſtenthum in ſeiner ganzen Tiefe klar aufgefaßt. Doch davon weiter unten. Wie er die große Maſſe deſſen, was er in ſich und in ſeinen Schriften aufgehäuft hatte, nie recht zu einem wahrhaft organiſchen Ganzen zu verbinden wußte, was bei großen Litteratoren häufig der Fall iſt; ſo war auch ſein chriſtliches Gefühl im Gegenſatz mit ſeinem Denken: ſein ganzes inneres Sein, ſein geiſtiges Leben war nicht in völliger Harmonie. Aber der Wahrheit, ſobald und ſo gut er ſie begriff, widerſetzte er ſich nicht. Als er daher zu Nicäa von Athanaſius u. a. eine Darſtellung des chriſtlichen Glaubens vom Logos vernahm, die das, was das tiefe

[12]) *Socrat.* l. I. ἐπει γαρ ἐφασαν, ὁμοουσιον εἰναι, ὁ ἐκ τινος ἐστιν, ἡ κατα μερισμον, ἡ κατα ῥευσιν, ἡ κατα προβολην· κατα προβολην, ὡς ἐκ ῥιζων βλαστημα· κατα δε ῥευσιν, ὡς οἱ πατρικοι παιδες· κατα μερισμον δε, ὡς βωλου χρυσιδες δυο ἡ τρεις· κατ' οὐδεν δε τουτων ἐστιν ὁ υἱος.

chriſtliche Gefühl und die ſtete Tradition ausſagten, mit aller möglichen Schärfe und ſtrengen Conſequenz entwickelte, ſo entzog er ſich dieſer ihm entgegenkommenden Macht der Wahrheit, inſoweit er ſie auffaßte, nicht. Er verlangte nur ſich bedenken zu dürfen, und das Ergebniß war, daß das Bekenntniß von Nicäa richtig ſei [13]).

Es war aber offenkundig, daß er den Arianern nicht abgeneigt war; der Ausgang der Synode war zu beſchämend für des Arius Beſchützer; er warf ihnen wenigſtens große Unbeſonnenheit vor. Das Gerücht von der Entſcheidung der arianiſchen Sache ſchien ihm bei ſeiner Gemeinde ſchaden zu können: er entſchloß ſich daher derſelben „weil ſich allerlei Gerüchte verbreitet haben möchten," den wahren Verlauf der Sache zu beſchreiben. Aber er war noch nicht, ſo demüthigend auch Alles für ihn war, demüthig genug geworden. Sein Bericht an ſeine Gemeinde hat keine Wahrheit. Stets hebt er den Kaiſer allein hervor; der Kaiſer empfiehlt die Formel „gleiches Weſens" und erklärt und vertheidigt ſie, wie wenn er der geübteſte Theolog wäre, die Theologen ſelbſt aber gar keinen Antheil an der Sache gehabt, und ſich völlig leidend benommen hätten; er verſchweigt, wie Viele auf ſeiner Seite ſtanden, wie Viele auf der andern, daß es ſeine Partei, wenn auch nicht er, ſo unredlich gemeint, und durch Irrgänge aller Art die Redlichkeit und Einfalt der Biſchöfe zu täuſchen geſucht; er ſtellt die Sache ſo dar, als wenn es blos auf die Formel „ὁμοούσιος" nicht auf ihre Bedeutung angekommen wäre; und umgeht es alſo, daß die Arianer ihrem Sinne entgegen waren, und ſo erſt der Formel. Worin mag der Grund von ſolchem Benehmen des Euſebius liegen? Man kann ſich kaum der Vermuthung enthalten, daß er, der große gelehrte Biſchof, von einem gewiſſen falſchen Schamgefühl irregeleitet, nicht eingeſtehen wollte, daß es noch tiefere und einſichtsvollere Theologen, als er war, in der Kirche gegeben habe; daß es ihm darum ehrenvoller ſchien, die Sache ſo hinzuſtellen, daß er von einem Kaiſer, als daß er von Theologen belehrt worden ſei. Aber ſein Bericht an ſeine Gemeinde iſt immerhin ein ſehr wichtiges Document für die Ge-

---

[13]) *Socrat.* I. 8. τοτε δε Ευσεβιος — μικρον επιστησας και διασκεψαμενος ει δει προσδεξασθαι τον ὁρον της πιστεως.

ſchichte der Synode von Nicäa; und er gehört darum in ſeinen wichtigſten Theilen hieher. Wir ſehen daraus, daß er ein eigenes Glaubensbekenntniß eingereicht hatte, welches alſo lautete: „Wie wir den Glauben von den Biſchöfen, unſern Vorfahrern, im erſten Religionsunterricht, und als wir getauft wurden, empfangen, und aus den heiligen Schriften ihn erlernt, wie wir als Prieſter und Biſchöfe geglaubt und gelehrt haben, ſo glauben wir auch jetzt, und legen euch unſern Glauben alſo dar: Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller Dinge, der ſichtbaren und unſichtbaren, und an einen Herrn Jeſum Chriſtum das Wort Gottes, Gott aus Gott, Licht aus dem Lichte, Leben aus dem Leben, den eingebornen Sohn, den Erſtgebornen der Schöpfung, der vor allen Zeiten aus Gott dem Vater gezeugt wurde; durch welchen auch Alles geſchaffen worden, der zu unſerer Erlöſung Fleiſch geworden, und unter uns gewohnt hat; der gelitten und am dritten Tage auferſtanden, der zum Vater zurückgekehrt iſt, und wiederkommen wird in Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten. Wir glauben an den heiligen Geiſt. Wir glauben, daß ein Jeder von dieſen beſtehe, der Vater als wahrhafter Vater, der Sohn als wahrhafter Sohn, der heilige Geiſt, als wahrhafter heiliger Geiſt, gleichwie auch unſer Herr, die Apoſtel zur Predigt ausſendend, geſagt hat: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet ſie im Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geiſtes.“ Wir bekräftigen, daß wir ſo geſinnet ſind und denken, immer ſo geſinnt geweſen und bis zum Tode dieſen Glauben vertheidigen werden. Wir verdammen deßwegen eine jede gottloſe Häreſie. Wir bezeugen bei dem allmächtigen Gott, und unſerm Herrn Jeſus Chriſtus, daß wir ſtets alſo von ganzem Herzen geſinnet geweſen, ſeitdem wir das Selbſtbewußtſein haben, und jetzt in Wahrheit ſo denken und ſprechen. Wir können beweiſen und euch überzeugen, daß wir auch früher ſo geglaubt und gelehrt haben.“ Er erzählt nun wie Conſtantin dieſe Formel gebilligt und bezeugt habe, daß auch er ſo denke; nur habe er Alle aufgemuntert, die Formel des Conciliums zu unterſchreiben, (die Euſebius auch anführt); durch ὁμοούσιος, habe der Kaiſer fer-

ner geſagt, würden keine körperliche Affectionen angedeutet, denn eine unmaterielle geiſtige Natur vertrage ſich nicht mit körperlichem Leiden; die Formel entferne nur jede Aehnlichkeit mit geſchaffenen Weſen (και ὁμεν σοφωτατος, και εὐσεβης ἡμων βασιλευς τοιαδε ἐφιλοσοφει). Den Ausdruck „gezeugt und nicht gemacht" (geſchaffen) hätten ſie auch gebilligt, weil das Letztere den Geſchöpfen zukomme, die durch den Sohn ihr Daſein hätten. Auch ſage die Schrift, er ſei gezeugt; die Art der Zeugung aber, habe der Kaiſer geſagt, ſei unausſprechlich. Auch die Anathematismen nach dem Bekenntniſſe hätten ſie nicht für beſchwerlich gehalten und für Unrecht, weil in ihnen nur verboten wäre, ſich nicht geſchriebener Worte zu bedienen; das „er iſt aus Nichts, es war eine Zeit, in der er nicht war," ſtehe in keiner göttlichen Schrift. Dann ſei es ja gewiß, daß der Sohn ſchon vor ſeiner Geburt, dem Fleiſche nach, geweſen ſei; daher ſei mit Recht der Ausdruck verworfen worden: „er war nicht, bevor er gezeugt wurde." Auch habe der Kaiſer bewieſen, daß der Sohn vor allen Zeiten geweſen. Denn bevor er ἐνεργειᾳ gezeugt wurde, ſei er δυναμει ungezeugt im Vater geweſen. Endlich ſagt Euſebius, daß ſie ſich bis auf das Aeuſſerſte widerſetzt hätten; bis ihnen klar geworden wäre, daß alles einen guten Sinn habe [14]). So ſchrieb Euſebius ſeiner Gemeinde. Uebrigens iſt leicht zu bemerken, daß Euſebius in ſeinen Erklärungen, die er der Formel von Nicäa giebt nicht immer mit dem Sinne der Synode übereinſtimmt [15]).

Auch einen Biſchof der novatianiſchen Secte, Asceſius genannt, hatte der Kaiſer nach Nicäa berufen. Nachdem die ganze Verſammlung einſtimmig gegen Arius ſich erklärt, und den katholiſchen Glauben ausgeſprochen hatte, befragte Conſtantin auch ihn ob er einſtimme. Er antwortete: „Nichts Neues, o Kaiſer, iſt von der Synode beſchloſſen worden. Denn alſo wurde mir von Anfang an, von den apoſtoliſchen Zeiten herab der Glaube überliefert." Es

---

[14]) *Ath.* de decretis Nic. am Ende. *Sozom.* l. I. c. 8. Theodor. l. I. c. 12.

[15]) Siehe Henric. Vales. ad Theodor. l. I. c. 12. n. g. Hier bemerkt Valeſius auch richtig, daß Sokrates in ſeinem Berichte die Erklärungen, die gegen den Sinn der Synode von Euſebius gegeben wurden, ausgelaſſen habe.

war dies keine Erwiederung, die dem Kaiſer zu gefallen gegeben wurde. Denn in dem Punkte worin er von der katholiſchen Kirche abwich, erklärte er ſich frei und offen. Der Kaiſer fragte ihn nämlich: „warum alſo trennſt du dich von der Gemeinſchaft der Kirche?“ Er ſagte: „Sünder, die Vergehungen begangen hätten, welche von der heiligen Schrift Sünden zum Tode genannt würden, dürften nicht zur Gemeinſchaft der Sacramente zugelaſſen werden. Zur Buße zwar müſſe man ſie einladen; aber die Hoffnung, daß ihnen ihre Sünden vergeben ſeien, könnten ihnen nicht die Prieſter geben, ſondern Gott allein, der die Macht Sünden zu vergeben habe.“ So blieb er alſo im Angeſichte des Kaiſers, ſeinen Grundſätzen treu, und würde gewiß auch die Wahrheit des nicäiſchen Symbolums nicht anerkannt haben, wenn es nicht ſeine innige Ueberzeugung, die Lehre ſeiner Gemeinde geweſen wäre. (*Socrat.* l. I. c. 10.)

Das Concilium erließ nun ein Sendſchreiben an die Kirche von Egypten, in welchem es dieſe zuvörderſt von ſeinen Beſchlüſſen gegen Arius benachrichtigte. Gegen die Meletianer, heißt es in demſelben, ſei feſtgeſetzt worden, daß Meletius ſelbſt zwar den Ehren-Namen eines Biſchofes beibehalten dürfe, daß ihm aber das Recht benommen ſei, zu ordiniren, oder Wahlen in den Klerus vorzunehmen. Seine Anhänger ſollten unter der Bedingung wieder aufgenommen werden, daß ſie ſowohl ihre Würde als ihr Amt behalten; jedoch müßten die meletianiſchen Biſchöfe an den Kirchen, bei welchen ſie angeſtellt ſeien, die zweite Stelle nach den Biſchöfen einnehmen, die ſtets die Gemeinſchaft bewahrt hätten, eben ſo ſei es auch mit den meletianiſchen Presbytern und Diakonen zu halten. Sie ſollten auch die paſſive Wahlfähigkeit zu höhern Aemtern, wenn ſie anders ſonſt würdig ſeien, aber keine active haben; jeden Falles aber müſſe der Biſchof von Alexandrien ihre Wahl beſtätigen, der ihnen auch jetzt noch einmal eine würdigere Händeauflegung ertheilen müſſe (μυστικωτερᾳ χειροτονια βεβαιωθεντες). Wir werden ſehen, daß dieſe milden Beſtimmungen ihres Zweckes verfehlten. Auch theilt das Synodalſchreiben den Alexandrinern mit, daß beſchloſſen worden ſei, das Oſterfeſt allenthalben nach der Weiſe der Römer, zu feiern. Endlich wird die alexandriniſche Kirche zur Freude aufgefordert, weil die Häreſie vernichtet, und

Eintracht und Friede in der ganzen Kirche wieder hergestellt sei; die Synode spricht die Erwartung aus, daß Alexander, der der ganzen Synode so viele Freude durch seine für den Frieden der Kirche so angestrengte Thätigkeit gemacht habe, mit innigem Wohlwollen von den Gläubigen der alexandrinischen Kirche werde empfangen werden. (*Socrat.* l. I. c. 9.) So fest war die Synode überzeugt, daß alles beendigt sei!

Auch Constantin schrieb der Kirche von Alexandrien. Er freuet sich, daß durch Gottes Leitung alle Christen von dem Irrthum befreiet, einen Glauben bekennen; daß der Glanz der Wahrheit gesiegt und mit Mund und Herz Ein Gott geglaubt werde. Constantin drückt sich nun richtiger als früher über die Wichtigkeit der vorliegenden Frage aus. „Wie Arges und Gefährliches (ἡλικα και ὡς δεινα) haben Einige, sagt er, von unserm großen Heiland, von unserer Hoffnung und unserm Leben gelehrt." Wir sehen hieraus, daß die Untersuchung wahrhaft christlich und kirchlich zu Nicäa geführt wurde. „Laßt uns also, fährt er fort, die Gesinnung ergreifen, die der Allmächtige uns dargeboten; laßt uns zurückkehren zu den geliebten Brüdern, von welchen uns ein schamloser Diener des Satans getrennt hat; zu unserm gemeinschaftlichen Leibe, zu unsern natürlichen Gliedern laßt uns zurückkehren mit aller Sehnsucht. Das ist eurer Weisheit, eurem Glauben, eurer Frömmigkeit angemessen. Was die dreihundert Bischöfe beschlossen haben, ist nichts Anderes als Gottes Stimme, (του θεου γνωμη) zumal der heilige Geist sich den Gemüthern so würdiger und edler Männer eingesenkt, und Gottes Willen ihnen eröffnet hat. So kehret denn mit freudigem Eifer zurück, auf daß ich, sobald ich zu euch komme, dem allwissenden Gott mit euch Dank sage, weil er den wahren Glauben uns eröffnet und die ersehnte Liebe wieder hergestellt hat. Gott behüte euch geliebte Brüder." (*Socrat.* l. I.) Ein schönes, heiteres, höchst erfreuliches Verhältniß, in welchem sich der erste christliche Kaiser zu seinen Mitbrüdern in Christo anschaute! Er ist persönlich bei ihren wichtigen Angelegenheiten interessirt; als Christ nimmt er Theil an dem Wohle Aller, die zur Kirche gehören. Welche Umänderung hat das Christenthum in dem Ver-

hältniſſe der Fürſten zu ihren Unterthanen hervorgebracht! Es giebt einen Punkt, wo er ihnen gleich iſt, als Bruder in Chriſto, als Glied eines Leibes, der Kirche. Er nennt ſich ihren Mitknecht (συν θεραπον ὑμετερος, εἰς ἐξ ὑμων)! Aber er maßet ſich nicht als Fürſt an, über die Kirche zu herrſchen; er überläßt ihre Leitung denen, welchen Chriſtus die Sorge für ſeine Heerde anvertraut hat. Die allgemeine Kirche ſpricht ſich in den Biſchöfen aus, und der Kaiſer gehorchet als Chriſt, und freuet ſich ſelbſt, die beſeligende Wahrheit gefunden zu haben. Denn nicht auf den dreihundert Biſchöfen, auf ihrer Zahl beruhet der Nachdruck; ſondern darauf, weil die geſammte Kirche in ihnen, den vom heiligen Geiſte Erleuchteten, erſchien. Daher berief er aus allen Theilen der Kirche die Biſchöfe, wenn auch nicht Alle erſcheinen konnten. Das iſt nun die Geſchichte der Synode von Nicäa.

Wenn aber gleich ſo viel Anſchein zum Frieden der Kirche vorhanden war, ſo dauerte er doch nicht lange. Die Arianer fanden bald Gelegenheit, ſich wieder emporzuſchwingen, und was in ihnen, wenn gleich nur verborgen, zurückgeblieben war, förderten ſie bald wieder zu Tage. Athanaſius ſah ſich daher im Verlaufe ihrer Bewegungen gezwungen, ſeine Gründe, die er gegen die Arianer mündlich ſchon vorgetragen hatte, ſchriftlich aufzuſetzen, und weiter auszuführen, um die Lehren der Arianer in weiterm Kreiſe unſchädlich zu machen. Wir können aber die Beweisführungen des Athanaſius gegen die Arianer in drei Klaſſen eintheilen. In die erſte ſetze ich jene, die zeigen, daß der Arianismus mit den Gefühlen, Hoffnungen, Erwartungen und Anſchauungsweiſen der Chriſten ſtreite. In die zweite Klaſſe, die ſpeculativ-dialektiſchen, denen jedoch durchgängig die Ausſagen der heiligen Schrift von der höhern Natur Chriſti zu Grunde liegen. In die dritte endlich, die Widerlegung der Gründe, die die Arianer aus der heiligen Schrift für ſich ableiteten.

Athanaſius drückt den Charakter der arianiſchen Beſtrebungen treffend aus, wenn er ſagt: anſtatt zu fragen, warum Chriſtus, obſchon Gott, Menſch geworden ſei, fragten ſie, warum er, da er Menſch wäre, Gott geworden ſei; ſie machten es gerade, ſetzt er hinzu, wie die Phariſäer, die, wenn ſie auch die offenbarſten

Zeichen der göttlichen Sendung des Heilandes gesehen hätten, doch ungelehrig geblieben wären, fragend: warum machst du, der du Mensch bist, dich selbst zum Gott? Da sie vielmehr die Werke Christi sehend, Gottes Barmherzigkeit erkennen, und seinen Haushalt hätten bewundern sollen (de decret. Nic. c. 1.).

Athanasius war überzeugt, daß die Arianer gar keinen wesentlichen Punct des Christenthums würdigen, den Vater nicht kennen, die Menschwerdung des Sohnes, und eben so wenig den heiligen Geist verstehen, und die Auferstehung fassen könnten, wenn sie nicht den wahren Glauben von der Person des Erlösers hätten. (orat. I. c. Ar. c. 8.) Diese Betrachtungsweise der Sache wird sehr begreiflich, wenn man sich erinnert, wie Athanasius in seiner Schrift von der Menschwerdung Alles dies so innigst verknüpft darstellte. In folgenden Betrachtungen spricht er sich näher aus, wie er es meinte. Er sagt, aus der Vorstellung der Arianer, daß der Sohn, selbst ein Geschöpf, die Welt erschaffen habe, weil die Welt Gottes unmittelbare Einwirkung nicht ertragen könne, folge unmittelbar, daß die Welt gar nicht mit Gott in Verbindung stehe; da nach ihr ein von außen kommendes Wesen sie hervorgebracht habe (ἐξωθεν ἐπειςαγομενος ἐστι και ξενος ἀυτου). Und mit Recht empörte sich der christliche Glaube gegen eine solche Vorstellung. (orat. I. c. Ar. c. 17.) Indem aber dieser sich hierbei nicht beruhigen konnte, folgte auch nothwendig, daß der Logos, durch den Alles geschaffen wurde, was die Arianer nicht läugnen konnten, ein in der göttlichen Natur selbst gegründetes Verhältniß, nichts von Außen Herzugekommenes, erst Erschaffenes sei.

Wir erkennen den Vater, bemerkt Athanasius ferner, nur durch den Sohn; ist nun der Sohn nicht wahrhafter Gott und dem Wesen nach Eins mit dem Vater, so erkennen wir den Vater gar nicht, und umgekehrt, haben wir im Sohne die wahre Erkenntniß des Vaters Joh. 14, 6., 9, 10., so ist der Sohn gleiches Wesens mit ihm [16]). Daß wir den Vater wahrhaft im Sohne kennen gelernt

[16]) Orat. I. c. 16. διο αὐτος και ὁ πατηρ ἐν εἰσι, και γαρ ὁ τουτον βλεπων, βλεπει και τον πατερα. — ἡ γαρ του υἱου ἐννοια και καταλῃψις γνωσις ἐστι του πατρος· διο το ἐκ της οὐσιας αὐτου εἰναι γεννημα.

haben, iſt gewiß ein den Chriſten weſentliches Intereſſe, welches der Arianismus verletzt. Um aber den eigentlichen Sinn des Athanaſius zu faſſen, muß man ſich erinnern, daß er keineswegs meinte, blos durch die Lehre des Erlöſers hätten wir den Vater kennen gelernt, ſondern daß er das ganze Leben deſſelben als unmittelbare Darſtellung von dem Daſein eines heiligen über die Natur erhabenen Gottes betrachtete. Daher iſt ihm die Erkenntniß des Sohnes die des Vaters, und darum Beide dem Weſen nach gleich.

Der Glaube an Gott, ſagt Athanaſius weiter, iſt ſeiner Natur nach Eins in ſich, er iſt nicht getheilt; er iſt ſchlechthin Einer und Derſelbe. Dieſes bemerkt er ſehr fein gegen die Arianer, weil ſie nicht einen und denſelben Glauben an den Vater und den Sohn haben könnten, indem der Vater nur eigentlich Gott, der Sohn Geſchöpf ſei, und der Chriſt doch auch an dieſen glaube; indem Vater und Sohn nicht Ein Gott ſeien, jener nicht in dieſem, dieſer nicht in jenem geſchaut werde, würden zwei ſich entgegengeſetzte unverträgliche Elemente in den an ſich einen und denſelben Act des Gemüthes aufgenommen [17]). Ich zähle wohl mit Recht auch dieſe Bemerkungen des Athanaſius unter die aus dem Weſen des Chriſtenthums entwickelten, weil es gerade dieſem eigenthümlich iſt, die frühere Zerriſſenheit des Gemüthes, die Theilung deſſelben unter die verſchiedenen Götter aufgehoben, und die wahre Einheit des gläubigen Gemüthes in ſich ſelbſt durch den Glauben an einen Gott wiederhergeſtellt zu haben.

Daher wirft er ihnen geradezu Polytheismus vor, deſſen Aufhebung ja gerade das eigenthümliche Verdienſt des Chriſtenthums war. Er ſagt, weil ſie vom Sohn die Vorſtellung hätten, daß er

---

Hieher gehört ferner, was Athanaſius in ſeiner Schrift gegen die Heiden ſagte, wo er den gnoſtiſchen Demiurg deßwegen beſtritt, weil man ſonſt in der Schöpfung Gott nicht erkenne.

[17]) Orat. III. c. 16. δυο δε πιστεις ἐχειν, μιαν μεν εἰς τον ἀληθινον θεον, ἑτεραν δε εἰς τον ποιηθεντα και πλασθεντα παρ' αὐτου και λεχθεντα θεον· ἀναγκη δε οὑτως τυφλωθεντας αὐτους, ὁτε μεν προσκυνουσι τῳ ἀγενητῳ καταναωτιζεσθαι τον γενητον, ὁτε δε προσερχονται τῳ κτισματι, ἀποστρεφεσθαι την κτιστην· ου γαρ ἐστιν ἰδειν τουτον ἐν ἐκεινῳ, δια το ξενους και διαφορους αὐτων εἰναι τας τε φυσεις και τας ἐνεργειας.

ein Geſchöpf, etwas von außen her Entſtandenes ſei, und ebenſo vom heiligen Geiſte, (ὁτι ἐξωθεν τον υἱον κτισμα και παλιν το πλευμα ἐκιου μη ὀντος βαττολογουσι) beide aber doch als Gott verehrten, ſo führten ſie nothwendig mehrere Götter wieder ein (πολλους ἀν εἰσαγοιεν δια το ἑτεροειδες αὐτων).

Derſelbe Vorwurf kommt in einer andern ſehr ſcharfſinnigen Wendung wieder zum Vorſchein. Er ſagt: „wir bedurften eines Erlöſers, der von Natur unſer Herr iſt; damit wir nicht durch die Erlöſung abermal Sklaven eines Götzen werden [18]).“ Athanaſius geht nämlich von dem tiefen Verderbniß des Menſchen aus, und nimmt an, daß ſich die Menſchen, gegen ihren Erlöſer von demſelben ſo verpflichtet fühlen, daß ſie ihn als Gott verehren. Wäre demnach der Erlöſer nicht in der That wahrer Gott, ſo würden die Menſchen nur in eine neue Abgötterei verfallen ſein, und zwar durch jene göttliche Veranſtaltung, durch welche ſie von derſelben befreit werden ſollten. Aus dem factiſchen Beſtande der göttlichen Verehrung Chriſti, die ſich in der ganzen Geſchichte der Kirche wieder findet, verbunden mit der Ueberzeugung, daß das Chriſtenthum göttliche Anſtalt ſei, ſchließt er demnach, daß Chriſtus nicht nach der Vorſtellung der Arianer gedacht werden dürfe, weil ſonſt die göttliche Anſtalt mit ihrer Wirkung in Wiederſpruch geſetzt würde. Freilich iſt das ein Argument, das blos vom katholiſchen Standpunkt aus geführt, und verſtanden werden kann; denn wer die Ueberzeugung hat, daß die Kirche nicht die Verwirklichung und un-

[18]) Orat. II. c. Ar. c. 16. δι' ἀνθρωπον δε ψιλον τουτο ποιησαι ἀπρεπες ἠν, ἱνα μη ἀνθρωπον κυριον ἐχοντες, ἀνθρωπολατραι γενωμεθα· cfr. c. 16. οὐ γαρ ἐπρεπε δι' ἑτερον, την λυτρωσιν γενεσθαι ἀλλα δια τον φυσει χυριον ἱνα μη δια υἱου μεν κτιζωμεθα, ἀλλον δε κυριον ὀνομαζωμεν, και πεσωμεν εἰς την ἀρειανην και την Ἑλληνικην ἀφροσυνην, κτισει λατρευοντες παρα τον κτισαντα θεον. Daſſelbe Argument findet ſich auch bei Anselm. cur Deus homo l. I. c. 5. An non intelligis quia quaecunque alia persona hominem a morte aeterna redimeret, ejus servus idem homo recte judicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset: cum ipse, qui non nisi Dei servus et aequalis Angelis bonis per omnis futurus erat, servus ejus esset, qui Deus non esset, et cujus Angeli servi non essent. In dieſem einen Argument ſind zwei verflochten; nur die eine Hälfte findet ſich bei Athanaſius.

unterbrochene, reine Fortsetzung dessen sei, was Christus angeordnet hat, mit einem Worte, daß die Kirche nicht unfehlbar sei, wird diesen Beweis nicht für sich gebrauchen können. Aber daraus folgt nur, daß der, welcher die Ueberzeugung nicht hat, überhaupt nichts objectiv Wahres und Gültiges von Christus aussagen kann: eben nach der Voraussetzung, daß die Wirkungen der göttlichen Erlösung in Christus selbst in wesentlichen Punkten mit ihren Absichten in Wiederspruch stehen können.

Der Zweck der Erlösung, sagt Athanasius weiter, ist die Wiedervereinigung der Menschen mit Gott; ist nun der Sohn ein Geschöpf, so blieb auch der Mensch im Tode, ohne mit Gott vereinigt zu werden; denn kein Geschöpf kann mit Gott vereinigen, da es selbst des Mittlers bedarf. Der Erlöser, der Mittler ist daher wahrhaft Gott [19]). — Ich muß hiebei darauf aufmerksam machen, daß Athanasius eine reelle Vereinigung des Menschen mit Gott annimmt, keine blos mechanische durch Lehre und Begriffe und ihre Wirkung auf den Willen; diese geheimnißvolle Verbindung mit Gott nun, sagt er, konnte Niemand geben als Gott selbst.

Dieses Argument gegen die Arianer kehrt in den manichfaltigsten Formen wieder. Niemand Anderer als Gott selbst konnte uns mit dem göttlichen Geist verknüpfen; Niemand Anderer uns wahrhaft vergöttlichen, als der, der Gott in sich selbst ist [20]); Niemand uns wahrhaft heiligen, weil eben die Heiligung nur durch den göttlichen Geist in uns bewirkt wird [21]); kein

---

[19]) Orat. II. c. 69. παλιν δε, ει κτισμα ην ο υιος, εμενεν ο ανθρωπος ουδεν ηττον θνητος, μη συναπτομενος τω θεω. ου γαρ κτισμα συνηπτε τα κτισματα τω θεω, ζητουν και αυτο τον συναπτοντα.

[20]) Orat. I. c. 49. ουδε αλλου ην, συναψαι τον ανθρωπον τω πνευματι τω αγιω — — αγγελων μεν παραβαντων, ανθρωπον δε παρακουσαντων. Orat. II. c. 70. οντως γαρ και προσελαβετο το γενητον και ανθρωπινον σωμα, ινα τουτο ως δημιουργος ανακαινισας εν εαυτω θεοποιηση.

[21]) Orat. II. c. 14. ελεησας και πασι θελων γνωθεναι, ποιει τον εαυτου υιον ενδυσασθει σωμα ανθροπινον. και γενεσθαι ανθρωπον, ινα εν τουτω εαυτον προσενεγκας υπερ παντων, τους παντας ελευθερωση απο της θεοπλανησιας και της φθορας και παντων γενηται και βασιλευς αυτος. — Χριστος πεποιηται, τουτ' εστι εις το αγιαζειν τω πνευματι παντας.

Anderer kann uns die Sohnſchaft Gottes geben, als der, der von Natur Sohn iſt (orat. I. c. 37 — 38.)

Athanaſius beruft ſich auf Johannes 8, 35.: „wenn euch der Sohn befreit, dann ſeid ihr wahrhaft frei.“ Die Arianer konnten keine eigentliche Befreiung von der Sünde durch den Heiland annehmen, eben weil ſie ihn für ein bloßes Geſchöpf hielten; eine bloße Ankündigung der Sündenvergebung durch ihn, glaubten ſie ja nur. (orat. II. c. 68.) Athanaſius entgegnete weiter, wie ſchon in ſeiner Schrift von der Menſchwerdung den Heiden, daß es nicht darauf abgeſehen ſein könnte, dem Menſchen blos die Verſicherung, daß ihm die Sünde vergeben werde, zu geben, während er ſtets der Knechtſchaft der Sünde unterworfen bleibe [22]). Er ſetzt dann hinzu: „damit das nicht geſchehe, hat Gott ſeinen eigenen Sohn geſendet; er wurden des Menſchen-Sohn, und nahm den erſchaffenen Leib an, damit, weil Alle dem Tode unterworfen waren, er als ein von ihnen Verſchiedener (ἄλλος ὢν των παντων) ſeinen eigenen Leib (die Menſchheit) dem Tod für Alle übergebe; denn in ihm ſind Alle geſtorben und der Fluch hörte auf. Alle werden ſofort durch ihn frei von der Sünde und dem Fluche derſelben, wahrhaft bleiben ſie auferſtanden von den Todten, angethan mit Unſterblichkeit und Unvergänglichkeit. Denn indem der Logos die Menſchheit annahm, ſo hat, wie oft ſchon geſagt, jeglicher Stich der Schlange durch dieſelbe aufgehört. Das Böſe, das aus den Bewegungen des Fleiſches hervorſproßte, wurde abgeſchnitten, und mit ihnen der Begleiter der Sünde, der Tod, hinweggenommen, denn ſo ſagt der Herr: „der Fürſt dieſer Welt kömmt, und findet nichts in mir.“ Joh. 14, 30. Und abermal heißt es: „deßwegen iſt er erſchienen, damit er Satans Werke löſe.“ (Joh. 7. 8.) Indem nun dieſe Werke von den Menſchen gelöſ't ſind, ſo werden wir Alle durch die Verwandtſchaft mit ihm befreiet und mit dem Logos verknüpft. Mit Gott aber verbunden, bleiben wir nicht mehr auf der Erde; ſondern, wie er ſelbſt geſagt hat, wo er iſt, ſind auch wir. So fürchten wir die Schlange nicht mehr, denn ſie iſt durch die Menſchwerdung des Erlöſers vernichtet.

[22]) L. I. ἀει ἁμαρτανοντες, ἀει ἐθεοντο του συνχωρουντος, και οὐδεποτε ἠλευθερουντο σαρκες ὀντες καθ' ἑαυτους, και ἀει ἡττωμενοι τῳ νομῳ δια την ἀσθενειαν της σαρκος.

In Chriſtus ſind wir eine neue Schöpfung, und in Chriſto iſt für uns keine Furcht und keine Gefahr.“ Mit ſolchen Argumenten war freilich zugleich den Arianern zugemuthet, daß ſie durch die eigene Erfahrung wüßten, durch den Glauben an Jeſus Chriſtus und die Verbindung mit ihm ſei den Gläubigen die Kraft gegeben, nicht blos Vergebung der Sünde zu glauben, ſondern ihr zu widerſtehen; eine Zumuthung, die freilich die Arianer nicht anerkannten, wie aus ihrem ganzen Streit gegen die Kirche hervorgeht.

Athanaſius entwickelte weiter gegen die Arianer, daß wir nur durch den Glauben an Chriſti wahrhafte Gottheit, die Zuverſicht hätten, daß die Gnade in Chriſto bleibend, feſt und ewig ſei [23]): indem die Gnade in Chriſto Eins ſei mit der des Vaters, hätten wir dieſe Zuverſicht; dann aber ſeien auch Vater und Sohn eine unzertrennliche Gottheit. Daher verbinde der Apoſtel Beides und ſage: „Gnade und Friede von Gott unſerm Vater und dem Herrn Jeſu Chriſto.“ (Röm. 1, 7.) Dieſes erſcheint auch in folgender Stelle wieder: „Der Satan hätte einen beſtändigen Krieg mit den Menſchen geführt, und wäre ein endliches Weſen (ἄνθρωπος) der Mittler geweſen, ſo wäre der Menſch ſtets dem Tode unterworfen geblieben; indem Niemand vorhanden war, in welchem und durch welchen er mit Gott verbunden, frei von jeglicher Furcht würde geworden ſein. Daher zeigt die Sache durch ſich ſelbſt, daß der Logos kein endliches Weſen (γενητον) ſei, ſondern vielmehr der Schöpfer derſelben. Denn deßwegen nahm er den ſterblichen Leib (die Menſchheit) an, damit er ihn als Schöpfer neu ſchaffend, in ſich ſelbſt vergöttliche (ἐν ἑαυτῷ θεοποιησῃ), und uns die ihm Aehnlichen, in das Reich der Himmel einführe. Der Menſch, mit einem Geſchöpfe verbunden, wäre nicht vergöttlicht worden; er hätte ſich nicht getrauet, ſich vor dem Vater zu ſtellen, wenn es nicht ſein wahrhafter, natürlicher Logos geweſen wäre, der Menſch gewor-

---

[23]) Orat. III, c. 13. οὕτω γαρ και ἀσφαλης ἡ εὐλογια, δια το ἀδιαιρετον του υἱου προς τον πατερα, και ὁτι μια και ἡ αὐτη ἐστιν ἡ διδομενη χαρις. Aus dieſer Einheit der Gnade von Vater und Sohn leitet Athanaſius noch mancherlei Beweiſe gegen die Arianer ab; es darf darum nicht für leere Wiederholung angeſehen werden, wenn wir noch mehr als einmal hierauf zurückkommen werden.

den ist. Und gleichwie wir von der Sünde und dem Fluche nicht wären befreiet worden, wenn er nicht wahrer Mensch gewesen wäre, denn mit einer uns fremden Natur haben wir nichts gemein, so wäre auch der Mensch nicht vergöttlicht worden, wenn es nicht der wahrhafte Logos des Vaters gewesen wäre, der Mensch wurde. Deßwegen erfolgte eine solche Verbindung (συναφη) damit das der Natur nach Göttliche mit dem der Natur nach Menschlichen verknüpft werde, und so des Menschen Erlösung und Vergöttlichung fest werde." (orat. II. c. 70.) [24]).

Die Arianer beriefen sich auf Sprüchw. 8, 23 — 25: „vor der Welt, und bevor die Erde war, und die Berge gegründet wurden, hat er mich gegründet," um zu zeigen, daß der Logos ein Geschöpf, ein gewordenes Wesen sei. Athanasius beruft sich nun auf II. Tim. 1, 8. „er hat uns berufen nicht nach unsern Werken, sondern gemäß seines Rathschlusses zu seiner Gnade, die vor ewigen Zeiten in Jesu Christo gegeben ist;" so wie auf Epheſ. 1, 3.: „er hat uns in ihm auserwählt vor der Schöpfung der Welt, daß wir heilig und fleckenlos vor ihm seien, der uns vorherbestimmt hat zu seiner Sohnschaft durch Jesus Christus." Nachdem nun Athanasius entwickelt hatte, daß in Gott kein Rathschluß in der Zeit gefaßt werde, sondern mit der Schöpfung des Menschen auch dessen Sündenfall vorhergesehen, und dessen Erlösung vorherbestimmt worden sei, daß sich mithin jene Stelle aus den Sprüchwörtern auf die Erlösung beziehe, sagt er: „wie konnten wir zu der Sohnschaft

---

[24]) Wenn hier Wiederholungen dessen vorkommen, was schon früher gesagt wurde, als ich nämlich die Art und Weise entwickelte, in welcher Athanasius die Erlösung in Christo anschaute, so ist zu bemerken, daß zwar die Gedanken dieselben sind, aber die Anwendung verschieden ist. Hier werden nämlich aus denselben Gedanken Schlüsse gegen die Arianer abgeleitet. Ueberhaupt wird einem jeden Leser die Bemerkung sich aufdringen, daß Athanasius hier nur das, was schon die vornicäischen Väter von der Erlösung sagten, zur Widerlegung der Arianer anwendet. Hier sieht man denn zugleich, daß es durchaus nur der schärferen Entwickelung des längst in der Kirche Vorhandenen bedurfte, um die nicäische Formel zu bekommen. Dies ist ein wichtiger Beweis für die Identität des Glaubens an die Gottheit Christi in allen Jahrhunderten. Aber eben, um zu dieser Einsicht zu führen, konnten die Wiederholungen nicht vermieden werden.

von Ewigkeit vorherbeſtimmt ſein, wenn nicht die Erlöſung durch den Sohn auch von Ewigkeit wäre vorherbeſtimmt geweſen? Wie können wir ſie von Ewigkeit haben, die wir doch in der Zeit geworden, wenn die für uns beſtimmte Gnade nicht in Chriſto Jeſu gegründet war? Im Gerichte, wenn ein jeder nach ſeinen Werken empfangen wird, ſagt er daher: „kommet ihr Geſegnete meines Vaters, und nehmet in Beſitz das Reich, das euch vor der Weltgründung bereitet iſt.“ In dem Herrn alſo, der uns, bevor wir wurden, das Reich zubereitet, ſind wir vorherbeſtimmt; damit wir als auf ihn gebaute, wohl ſich fügende Steine, Antheil nehmen an ſeinem Leben und ſeiner Gnade. Das aber geſchah, wie ſich bei einigem frommen Nachdenken ergiebt, damit wir von dem zeitlichen Tode auferſtehend, ewig leben können; denn als Menſchen von der Erde würden wir deſſen nicht fähig ſein, wenn nicht von Ewigkeit in Chriſto die Hoffnung des Lebens und des Heiles gegründet wäre. Daher wird geſagt, er ſei vor der Schöpfung der Erde u. ſ. w. gegründet worden; damit, wenn auch die Erde bei der Vollendung der Dinge mit der gegenwärtigen Zeit vorübergeht, nicht auch wir altern und vergehen, ſondern auch nach dieſem Allem noch leben können, da in dem Sohne, auch ehe die vorübergehende Welt war, unſer Leben und die geiſtige Segnung uns bereitet war. So aber können wir ein unvergängliches Leben haben, und nach dem Untergang alles Endlichen in Chriſto noch leben, weil auch vor Allem unſer Leben in Chriſto gegründet war.“ (orat. II. c. 77.) Hier iſt der Erlöſer wieder als die Einheit der an ihn Glaubenden genommen. Die ewige Gottheit des Sohnes iſt das Unterpfand unſeres eigenen ewigen Lebens, da er uns mit ſich in die Ewigkeit zieht, und in ſich ewig leben läßt. So nur haben wir die Zuverſicht, daß wir bleiben, wenn Alles vergeht weil der ſeiner Natur nach bleibt, mit dem wir vereinigt und von dem wir unzertrennlich ſind. Daher ſagt er auch (orat. I. c. 19.) „Wenn der Sohn einen Anfang hatte, ſo kann er auch wieder aufhören.“ Wenn wir alſo auf Einen gegründet ſind, der in ſich die Ewigkeit nicht hat, ſo ſind auch wir unſeres ewigen Lebens nicht gewiß.

Wir ſehen nun aus Allem dem, wie Athanaſius alle Hoff-

nung, alles Vertrauen, alle Sehnſucht des Chriſten an die wahre göttliche Perſon des Erlöſers anknüpft, und wie er darum aus dem innerſten Weſen des Chriſtenthums heraus die Arianer bekämpft. Alles iſt ihm ungewiß und ſchwebend, ja nichtig, wenn Chriſtus nicht wahrer Gott iſt. So haben auch zu allen Zeiten alle wahren Chriſten gedacht; mit Chriſtus war ihnen Alles gegeben und gewiß, ohne ihn nichts, wenn ſie es auch nicht ſo tief ergründen und darſtellen konnten wie Athanaſius, der wahre chriſtliche Theolog. Selbſt die Gewißheit der Unſterblichkeit knüpft er nur an das Leben in Chriſto, dem Ewigen und Unvergänglichen.

Ich wende mich nun zu den Gründen gegen die Arianer, welche ich die dialektiſch-ſpekulativ-bibliſchen genannt habe. Wir werden ſehen, daß mit ächt philoſophiſchem Geiſt und großem Scharfſinn Athanaſius die Lehren der Arianer widerlegt hat.

Da in der heil. Schrift vom Logos geſagt iſt, daß durch ihn Alles geſchaffen ſei, und die Katholiken daraus ſtets ſeine wahre Gottheit nachgewieſen haben, die Arianer aber dieſe läugneten, ungeachtet ſie jenes bibliſche Zeugniß nicht verwerfen konnten, ſo lag ihnen auch ob, zu erklären, warum ſie ungeachtet der ſchöpferiſchen Kraft des Logos, ihm dennoch die wahre Gottheit abſprechen. Sie ſagten, wie ich es ſchon angeführt habe, theils daß die Schöpfung Gottes unmittelbare Thätigkeit nicht ertragen könne, theils daß es ein ſeiner unwürdiges Geſchäft ſei. Dagegen, bemerkt Athanaſius, ſpricht die geſammte heilige Schrift. Ueberall wird Gott als Schöpfer vorausgeſetzt, oder klar ausgeſprochen. Joh. 10, 28. Matth. 10, 29. Vorzüglich beruft er ſich auf Matth. 6, 25. „Wenn es nun, ſchließt er, Gottes nicht unwürdig iſt, um ſo Geringes, ſelbſt um die Haare am Haupte, die Sperlinge und das Gras zu wiſſen und zu ſorgen, ſo war es ſeiner auch nicht unwürdig es zu erſchaffen. Denn wofür er ſorgt, deſſen Schöpfer iſt er auch durch ſeinen Sohn.“ (or. II. c. 25.)

Wenn der Sohn auch zu den endlichen und erſchaffenen Weſen gehört, ſagt er weiter, (εἰ της γενητης φυσεως ἐστι) und doch die Schöpfung Gottes unmittelbare Thätigkeit nicht ertragen kann, wie ſoll allein der Sohn ſie ertragen können, und von der reinen unerſchaffenen Natur Gottes hervorgebracht worden ſein? Entweder

mußte, wenn er ſie ertragen konnte, die ganze Schöpfung ſie auch ertragen können, oder wenn ſie nicht, auch er nicht; denn auch er iſt, wie ihr ſagt, Eines von den Geſchöpfen. Oder wenn ein Mittler nothwendig war, weil die geſchaffene Natur die eigene Einwirkung Gottes nicht ertragen konnte, ſo muß nothwendig, da auch der Sohn ein Geſchöpf iſt, zwiſchen ihm und Gott ein Mittler ſein. Und wenn ein ſolcher gefunden iſt, bedurfte es abermal eines andern Mittlers für dieſen, und ſo fort, da jeder Mittler wieder ein endliches Weſen wäre, ins Unendliche. Oder vielleicht meinen die Arianer, die Geſchöpfe beſtehen noch nicht, weil ſie noch einen Mittler ſuchen" (or. II. c. 26.).

Ihr ſaget, bemerkt er weiter, der Sohn ſei Eins von Allen (Geſchöpfen). Es iſt aber Alles durch ihn gemacht worden nach der heiligen Schrift. Joh. 1, 3. Wenn aber Alles durch ihn gemacht iſt, wie kann er zu dem All gehören? (orat. II. c. 24.).

Die Arianer gebrauchten die Formel ἦν ποτε, ὅτε ὁ υἱος οὐκ ἦν, deren Unbeſtimmtheit wir im Deutſchen nicht wohl nachahmen können. Sie wollten nicht geradezu ſagen, daß der Sohn in der Zeit geworden ſei, und gebrauchten darum ſolche unbeſtimmte Formeln, um die Einfältigen zu hintergehen (orat. I. c. 13.). Es bedurfte daher oft der Umwege, um zu zeigen, daß ſie wirklich dachten, was ſie nicht ſagen wollten. Er ſagt daher, entweder ſei „Vater," oder „Sohn," oder „Zeit" das Subject des erſten Satzes; im erſten Fall heißt die Formel: der Vater war einſt, als der Sohn nicht war. Das könnten ſie aber wohl nicht meinen, weil man von Gott nicht ſagen könne: er war einſt. Wäre Sohn das Subject, ſo heiße die Formel: „der Sohn war einſt, als er nicht war," was keinen Sinn gebe, indem der eine Satz den andern aufhebe. Es bleibe demnach nichts übrig, als „Zeit" als das Subject des erſten Satzes anzunehmen, wornach alſo die Formel heiße: „es war eine Zeit, in welcher der Sohn nicht war." Nun ſagt er, „Pſ. 144, 13. heißt es aber: „„dein Reich iſt das Reich aller Jahrhunderte."" Nicht der mindeſte Zeitabſchnitt läßt ſich demnach denken, in welchem der Sohn nicht war. Denn wenn alle Zeitentfernung durch die Zeit gemeſſen wird, er aber der König der Zeiten iſt, und die Zeiten ſelbſt geſchaffen hat (Hebr. 1. 2. per

quem fecit et saecula), ſo fällt er nicht ſelbſt in die Zeit; die Formel heißt alſo: es war eine Zeit, in welcher der Ewige nicht war, was doch wohl unſinnig iſt. Daher ſagt er auch: „ich bin die Wahrheit;“ nicht: „ich wurde die Wahrheit.“ Daß „ich bin“ zeigt das Sein ſchlechthin an, ſo daß an keine Zeitverhältniſſe zu denken iſt“ (or. I. c. 13.).

Jeſus wird das Leben genannt (Joh. 14, 6.). Das Leben kann er nicht ſein, wenn er nicht aus ſich ſelbſt zeuget; und wie wäre anzunehmen, daß er das Leben, ſelbſt das Leben in der Zeit empfangen habe, und einſt nicht geweſen ſei? I. Kor. 8, 16. heißt es: „ein Gott iſt und wir aus ihm, und wir gehören ihm an; und ein Herr Jeſus Chriſtus, durch welchen Alles iſt, und wir durch ihn.“ Wenn Alles durch ihn iſt, ſo gehört er ſelbſt nicht zu dem „All;“ ſonſt müßte man auch den, aus welchem Alles iſt, zu dem All zählen. Wenn er aber nicht zu dem All gehört, ſo kann man auch nicht ſagen, „es war eine Zeit, in der er nicht war“ (or. I. c. 19.)[25]).

Wenn der Sohn das Bild, der Abglanz des Vaters iſt (Hebr. 1, 3.), ſo mußte er mit dem Vater immer geweſen ſein. In dem Sohne ſchaut ſich der Vater ſelbſt; es heißt (Proverb. 8, 30.): „ich war es, in dem er ſich erfreute.“ Wann hat er angefangen, ſich ſelbſt in dem Sohne zu ſchauen, als in ſeinem Bilde? Wie ſollte ſich aber der Schöpfer, der Allmächtige, in einem endlichen Weſen anſchauen? Denn ſo muß das Bild ſein, wie der Vater deſſelben iſt. Iſt nun der Sohn das Bild des Vaters, ſo dürfen wir nur betrachten, was dem Vater zukommt; er iſt ewig, unſterblich, das Licht, der Allmächtige, daſſelbe muß auch der Sohn ſein (or. I. c. 20.).

Im Evangelium Johannis heißt es (5, 17.): „mein Vater wirkt bis jetzt und ich wirke.“ In dem „bis jetzt“ liegt die ewige Wirkſamkeit des Logos; denn dem Logos iſt es eigen, die Werke des Vaters zu erſchaffen, und nicht auſſerhalb deſſelben zu ſein. Wenn nun der Sohn mit dem Vater bei Allem wirkſam iſt, wenn, was der Vater wirkt, auch der Sohn wirkt, und was der Sohn

---

[25]) Cfr. ep. encyclic. c. 15. fol. 285.

wirkt, auch Geſchöpf des Vaters iſt, nach euch aber der Sohn ſelbſt ein Geſchöpf iſt, ſo iſt der Sohn auch bei ſeiner eigenen Schöpfung thätig; denn Alles, was der Vater wirkt, wirkt auch der Sohn. Das aber, daß der Sohn ſich ſelbſt ſollte mit dem Vater geſchaffen haben, iſt doch wohl widerſinnig.

Da er die Werke des Vaters ſchafft oder hervorbringt, durfte er nicht ſelbſt auch ein Werk oder Geſchöpf ſein; damit er nicht die Eigenſchaft, die ſchöpferiſche Urſache Anderer zu ſein, auch auf die Dinge übertrage, die er ſelbſt ſchafft. Wenn er aus Nichts geſchaffen iſt, und deßungeachtet andere Dinge von dem Nichtſein ins Sein rufen kann, ſo müßten das alle aus Nichts gewordenen Dinge vermögen[26]). Es iſt aber ein allgemeines Geſetz, daß das aus Nichts Gewordene nicht wieder aus Nichts ſchaffen kann. Auch die Engel können das nicht, weil ſie ſelbſt geſchaffen ſind; obgleich es Baſilides, Valentin und Marcion behaupten, denen ihr eure Behauptungen abborgt. Endliche Weſen bilden aus dem ſchon Vorhandenen, nach den in ihnen liegenden Ideen, die ſie in das, was ſchon iſt, einbilden[27]). Wenn daher der Logos (aus Nichts) erſchaffet, wie es denn die heiligen Schriften ausſagen; ſo iſt er nicht ſelbſt ein erſchaffenes Weſen.

Die Hellenen lehren allerdings, daß auch Gott die vorhandene Materie nur bearbeitet habe. Dann nenne man aber Gott einen Künſtler, nicht Schöpfer. Dann mag auch der Sohn, als ein Diener Gottes, das Vorhandene bearbeiten.

Ruft aber Gott durch den Logos das Nichtſeiende zum Sein, ſo gehört der Logos nicht auch zu den endlichen Dingen. Vielmehr

---

[26]) Εἰ δε ἁ ὁ πατηρ ἐργαζεται, ταυτα και ὁ υἱος ἐργαζεται, και ἁ κτιζει ὁ υἱος, ταυτα του πατρος ἐστι κτισματα, ἐργον δε και κτισμα ἐστι του πατρος ὁ υἱος· ἠ και αὐτος ἑαυτον ἐργασεται, και αὐτος ἑαυτον ἐστι κτιζων· ἐπειδη ἁ ἐργαζεται ὁ πατηρ, ταυτα και του υἱου ἐστιν ἐργα· ὡπερ ἀτοπον ἀν εἰη και ἀδυνατον· ἠ τα του πατρος κτιζων και ἐργαζομενος, αὐτος οὐκ εἰη ἐργον οὐδε κτισμα, ἱνα μη αὐτος ποιητικον αἰτιον ὡν, ἐν τοις ποιουμενοις εὑρισκηται ποιων ὁπερ γεγονεν αὐτος.

[27]) Ὁ δε ἀνθρωπος ἐπιστημης ὡν δεκτικος, ταυτην την ὑλην συντιθησι, και μεταῤῥυθμιζει και τα ὀντα ἐργαζεται, ὡς ἐμαθε· την δε φυσιν ἐπιγιγνωσκον την ἑαυτου, ἐαν τινος δεηται, τον θεον οὐδεν αἰτειν.

iſt der Logos der ſchöpferiſche Gott, und wird durch die Werke des Vaters, die er wirkt, erkannt; ſo daß er im Vater und der Vater in ihm iſt, und daß wer ihn ſieht, auch den Vater ſieht, wegen der Gleichheit des Weſens, und der Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater in Allem. Wie ſchaffet der Vater nun durch ihn, wenn er nicht ſein eigenthümlicher Logos, und ſeine Weisheit iſt? Wie wäre er aber des Vaters Weisheit, wenn er nicht aus ſeinem Weſen hervorgegangen, ſondern aus Nichts iſt?

Wenn der Sohn wie Alles ein Geſchöpf iſt, wie kömmt es, daß er allein den Vater offenbart und kein Anderer? Nach der Kirchenlehre begreifen wir, warum es heißt, Niemand kennt den Vater als der Sohn, Joh. 6, 46., weil er ihm eigenthümlich iſt; nach ihr begreifen wir, warum es heißt, Keiner hat je den Vater geſehen, als der, der bei dem Vater iſt, und Keiner kennt den Vater, als der Sohn (Matth, 11, 27.) [28]). Nach euren Anſichten iſt dies unbegreiflich; denn iſt der Sohn ein Geſchöpf, und wir Alle Geſchöpfe, ſo ſollte jeder aus uns den Vater nach dem Maaße ſeiner Kraft erkennen. Aber es heißt: Niemand als der Sohn erkennt ihn. Es leuchtet alſo ein, daß der Sohn nicht Eines von den Geſchöpfen, ſondern von den Geſchöpfen verſchieden iſt. (Hier muß man ſich an das früher Geſagte erinnern, daß der Logos allen Geſchöpfen ſein Bild in der Schöpfung eingedrückt habe, daß ſie alſo nur im Logos den Vater ſehen; darum ſetzt er auch das ſonſt nicht hieher gehörige Argument in dieſe Ideenreihe.) Zudem ſtellt ihr euch die Sache ſo vor, als habe ſich Gott eines Dinges

---

[28]) *Hilar.* de trinitat. l. VI. c. 28. ſagt mit Berufung auf Joh. 7, 28. 29. Patrem nemo novit, et frequens hinc professio filii est. Idcirco autem sibi solum cognitum esse dicit, quia ab eo sit. Quaero autem, utrum id, quod ab eo est, opus in eo creationis, an naturam generationis ostendat? Si opus creationis est; universa quoque, quae creantur, a Deo sunt. Et quomodo Patrem non universa noverunt, cum filius idcirco, quia ab eo est, non neaciat? Quod si creatus potius, quam natus videbitur in eo, quod a Deo est; cum a Deo cuncta sint, quomodo non cum caeteris Patrem, quae ab eo sunt, ignorat? Sin vero idcirco, quia ab eo sit, cum nosse sit proprium; quomodo non hoc ei, quod ab eo est, erit proprium? Scilicet ut verus filius a natura Dei sit, cum idcirco Deum solus noverit, quia solus ab eo sit.

auſſerhalb ſeiner bedient, um die Schöpfung hervorzubringen; er konnte es nach euch nicht durch ſich ſelbſt, eines Mittlers bedurfte er; etwa wie der Zimmermann der Säge bedarf. Wie irdiſch ſind dieſe Vorſtellungen! Wir wiſſen, daß Gott Alles durch ſein Wiſſen und Wollen allein ſchafft, das iſt Chriſtenlehre. Er bedarf keines Vermittlers (orat. II. c. 20—23. 29. und orat. I. c. 26.).

Aſterius ſagte, das Schaffen hat der Sohn erlernt. Athanaſius entgegnete: „aber er ſieht die Thorheit nicht, die darin liegt. Denn wenn die Kunſt, zu Schaffen, erlernt werden kann, ſo mag wohl auch Gott durch Lernen ſie erhalten haben, und nicht von Natur mag ſie ihm eigen ſein. Es heißt eben-ſo viel, als: man kann die Weisheit an ſich lernen. Was war dann aber die Weisheit, ehe ſie lernte? Die Weisheit war ſie einſt nicht, da ſie des Lernens bedurfte. Durch Fortſchritte wurde ſie die Weisheit. Sie wird alſo die Weisheit bleiben, ſo lange ſie das Erlernte bewahrt, denn was man erlernet hat, kann auch wieder vergeſſen werden (orat. II. c. 28.)[29]).

In Betreff der Meinung der Arianer aber, daß die eigentliche ſchöpferiſche Kraft im Vater, die Bildung der Geſchöpfe und ihre Erhaltung dem Sohne zukomme, ſagt er, Beides könne nicht getrennt werden. (or. I. c. Ar. c. 25.) Und mit Recht, denn Erhalten und Schaffen iſt Eins und daſſelbe.

Die Arianer ſuchten aber ihre Anſicht, daß der Sohn der Vermittler der Schöpfung ſei, auch dadurch zu begründen, daß ſie die Vermittlung der altteſtamentlichen Geſetzgebung durch Moſes als ähnlichen oder gleichen Fall anführten. Athanaſius läugnete begreiflich die Aehnlichkeit, und hob den Unterſchied hervor, der darin liege, Gebote zu überbringen und die Welt aus Nichts zu erſchaffen; das Letztere komme nur dem Logos, der göttlichen Weisheit zu, ſagte er, während zu jenem Dienſte nicht nur Moſes, ſondern viele Andere brauchbar geweſen wären. Hierauf erweitert aber Athanaſius ſeinen Blick und ſtellt eine Vergleichung zwiſchen dem Sohne Gottes und den altteſtamentlichen Propheten überhaupt an, und ſagt: „Wenn die Propheten auch nur das Geringſte thun wollten, ſo hat-

[29]) Aus *Hilar.* de trinitate l. VII. c. 19. ſieht man, daß ſie das Erlernen der ſchöpferiſchen Kunſt aus Joh. 5, 20. ableiteten.

ten ſie höhern Aufſchluß nöthig. (Er beruft ſich auf Gen. 15, 18. Exod. 4, 10. 3, 13. Zach. 1, 12. 17.) Der Logos machte ihnen des Vaters Willen bekannt. Wenn aber der Logos ſelbſt thätig iſt und ſchafft, dann bedarf es keiner Frage und Antwort; denn der Vater iſt in ihm und er iſt im Vater. Daher iſt ſein Wille allein hinreichend. Er ſprach und es geſchah." (orat. II. c. 31.) Nicht ohne Grund beruft ſich hier Athanaſius auf Pſalm 32, 9. und auf Gen. 1; denn wenn überhaupt im neuen Teſtamente dem Sohne die Schöpfung beigelegt wird, ſo müſſen jene altteſtamentlichen Stellen auch auf ihn bezogen werden. Athanaſius ſtützt ſich überhaupt ſehr häufig auf ähnliche Stellen des alten Teſtaments, und mit Recht: wenn man auch im alten Teſtamente den Sohn Gottes nicht kannte, ſo war er deßwegen doch nicht ohne Thätigkeit, und begann ſie nicht erſt im neuem Teſtament.

Die Arianer ſagten, der Sohn als erſtes Geſchöpf habe die Uebrigen erſchaffen. Athanaſius entgegnete: die einzelnen Geſchöpfe, die das All ausmachen, ergänzen einander, denn was dem Einen gebricht, erſetzet das Andere. Keines derſelben ſteht allein; ſondern ſie verhalten ſich gegenſeitig, wie die Glieder eines Leibes, und ſo bilden ſie das Univerſum [30]). Es gibt keine Ausnahme. Wird demnach der Sohn für ein endliches Weſen gehalten, für ein Glied des erſchaffenen Weltalls, für einen Theil deſſelben, der nur durch die Hülfe Anderer fähig iſt ſeine Beſtimmung zu erfüllen, ſo iſt es gottlos. Darum, ſetzt er hinzu, ſollten ſie anerkennen, daß der Logos kein erſchaffenes Weſen iſt; ſondern der dem Vater eigene Logos. (orat. II. c. 28.)

In dieſer Stelle hat Athanaſius mehr das Widerſtreben des chriſtlichen Gefühls ausgeſprochen, Chriſtum als ein Glied des Univerſums zu betrachten, als vollſtändig ſeine Gründe entwickelt; er

[30]) Και ὁλως οὐδε ἑν μονον, ἀλλ' ἑκαστον των γεγενημενων, ὡσπερ ἀλληλων ὀντα μελη, ἑν καθαπερ σωμα, τον κοσμον ἀποτελουσιν· εἰ τοινυν οὑτω και τον υἱον ὑπολαμβανουσιν εἰναι, βαλλεσθωσαν παρα παντων, μερος νομιζοντες εἰναι τον λογον και μερος οὐχ ἱκανον ἀνευ των ἀλλαων προς την ἐγχειρισθεισαν αὐτῳ λειτουργιαν. εἰ δε τουτο ἐκ φανερου δυσσεβες ἐστιν, ἐπιγνωτωσαν, ὁτι μη των γενητων ἐστιν ὁ λογος ἀλλα του μεν πατρος ἰδιος λογος, των δε γενητων δημιουργος.

ging so weit, daß er sagte, diejenigen, welche ihn für ein Solches ausgeben, seien werth, gesteinigt zu werden. Es ist wahr, daß sich in jedem Christen das Gefühl empört anzunehmen, der Heiland bedürfe anderer endlicher Wesen um zu sein, was er ist; welche Voraussetzung doch alle diejenigen machen müssen, die sich etwas dabei denken wollen, wenn sie sagen, er sei ein endliches Wesen. Der, der allem Endlichen die Befreiung und Erlösung bewirkt hat, wie sollte er dessen bedürfen, was durch ihn erlöset und befreiet wird?

Aber in einer andern Stelle hat Athanasius die angegebenen Gründe mehr entwickelt, und die Verwerflichkeit der arianischen Lehre für die Verstandes-Einsicht zugänglicher gemacht. Er zeigt nämlich sehr bündig, daß wenn der Sohn Gottes der Anfang der göttlichen Wege wäre, wie die Arianer mit Berufung auf Sprüchw. 8, 22. aussagten, oder der Anfang der Schöpfung, die nur in den übrigen endlichen Dingen fortgesetzt worden sei, der Sohn nicht der Eingeborne, und nicht der Herr der Dinge genannt werden könnte. Ja, wenn er ein Theil der Schöpfung wäre, könnte er nicht einmal der Anfang derselben sein, weil die gesammte Welt als ein großer Organismus auf einmal müsse geschaffen worden sein, indem kein endliches Wesen ohne seine Verknüpfung mit allen Uebrigen bestehen könne. Die Stelle heißt also: „Wenn er der Eingeborne ist, wie wird er der Anfang der Wege genannt? Denn wenn er als der Anfang von Allem geschaffen wurde, so konnte er nicht allein sein, indem er Nachfolger haben mußte. Ruben ist zwar der Anfang der Söhne Jakobs, aber er war nicht der Eingeborne; der Zeit nach zwar der Erste, war er der Natur und der Verwandtschaft nach Einer von denen, die nach ihm kamen. Wenn daher der Logos auch der Anfang der Wege ist, so müßte er gleich sein den Wegen selbst, und die Wege ihm, obschon er der Zeit nach ihnen vorangeht [31]). Denn auch der Anfang einer Stadt ist gleich den andern Theilen der Stadt, und die mit dem Anfang verbundenen

[31]) Και γαρ και πολεως ἀρχη τοιαυτη ἐστιν, οἱα και τα ἀλλα μερη της πολεως ἐστι, αὐτα τε τα μερη συναπτομενα τῃ ἀρχῃ, ὁλοκληρον και μιαν την πολιν ἀποτελει, ὡς ἑνος σωματος πολλα μελη, και αὐτο μεν αὐτης των ποιουντων ἐστι, το δε των γενομενων, και ὑποκειται τῳ ἑτερῳ μερει, ἀλλα πασα παρα του πεποιηκοτος ἐπ' ἰσης ἐχει την ἐπιμελειαν και συνεστηκε.

Theile machen die ganze Stadt aus, und ſind wie die vielen Glieder eines Körpers. Ein Theil ſteht nicht zu den übrigen Theilen im Verhältniß des Schöpfers, und die andern zu ihm im Verhältniß des durch ihn Gewordenen und ſofort im Verhältniß der Abhängigkeit: alle Theile beſtehen und werden geleitet durch den Baumeiſter auf gleiche Weiſe [32]). Wird demnach der Herr in dem genannten Sinne als der Anfang des Weltalls geſchaffen, ſo ergänzet er mit Allen die Geſammtheit der Schöpfung, und er iſt von den Uebrigen nicht verſchieden, obſchon er ihr Anfang iſt, und iſt auch nicht der Herr der übrigen Theile der Schöpfung, wenn er auch der Zeit nach früher wäre als ſie: mit allem Uebrigen ſtünde auch er in demſelben Verhältniß zur Weltſchöpfung und zu ihrem Herrn. Aber wie mag er denn überhaupt, wenn er wie ihr vorgebet, ein Geſchöpf iſt, allein und zuerſt geſchaffen worden ſein, ſo daß er der Anfang wäre, da doch aus dem Geſagten einleuchtet, daß kein Geſchöpf für ſich beſtehen und das Erſte ſein kann, ſondern eine gleichzeitige Entſtehung mit den Uebrigen hat, wenn es auch an Würde über die Andern erhaben iſt? Denn von den Geſtirnen iſt nicht das Eine früher, das Andere ſpäter entſtanden, ſondern an demſelben Tag und auf denſelben Befehl wurden Alle ins Sein gerufen. So entſtund auch der Menſch, der nach ſeinem Bilde geſchaffen iſt. Denn wenn auch Adam allein aus der Erde gebildet wurde, ſo ſind doch in ihm die Geſetze der Entwickelung des ganzen Geſchlechts [33]). Alle Theile der Schöpfung entſtunden daher zugleich und mit den

[32]) Ἐι τοινυν και ὁ κυριος οὑτως ἀρχη των παντων κτιζεται, ἀναγκη μετα πάντων αὐτον μιαν την κτισιν ἀποτελειν, και μητε διαφερειν των ἀλλων, κἀν ἀρχη των παντων γενηται, μητε κυριον εἰναι των ἀλλων μερων της κτισεως, κἀν τῳ χρονῳπρεσβυτερα ὠν τυγχανῃ· μετα παντων γαρ και αὐτος ἑνα τον της δήμιουργιας ἐχει λογον και δεσποτην.

[33]) Εἰ γαρ ὁ Ἀδαμ ἐκ γης μονος ἐπλασθη, ἀλλ' ἐν αὐτῳ ἠσαν οἱ λογοι της διαδοχης παντος του γενους.— Die Anſicht des Athanaſius von einer gleichzeitigen Schöpfung aller Dinge, als eines Organismus findet ſich auch bei andern Kirchenvätern; z. B. bei Anselm. cur Deus homo l. I. c. 18. Si autem tota creatura simul facta est; et dies illi, in quibus Moyses istum mundum non simul factum esse videtur dicere, *aliter sunt intelligendi*, quam sicut videmus *istos dies, in quibus vivimus* etc. Dieſe Anſicht, wie ſie ächt philoſophiſch iſt, ſteht mit der moſaiſchen Erzählung in keinem Widerſpruch. Die höhern Geſchöpfe konnten erſt ſpäter heraus-

Geſchlechtern war Alles in denſelben Enthaltene gegeben. Mit den Engeln, Erzengeln, Mächten, Thronen u. ſ. f. mußte auch der Sohn zugleich entſtanden ſein, wenn er auch an Herrlichkeit vor ihnen ausgezeichnet wäre. Das iſt das Geſetz der Entſtehung der Dinge. (των γαρ κτισματων τοιαυτη ἡ γενεσις). Iſt alſo der Sohn geſchaffen, ſo kann er weder der Erſte, noch der Anfang der übrigen ſein. Iſt er aber wirklich der Erſte, und vor allen Dingen und in Wahrheit der Sohn Gottes, wie er es den auch iſt, ſo iſt er nothwendig kein Geſchöpf, er iſt dem Weſen nach von ihnen unterſchieden, er iſt der Schöpfer und ſie ſind die Geſchöpfe." (or. II. c. 48—79.)

Mit welcher Klarheit und Einfalt entwickelt Athanaſius nicht die feinſten und ſcharfſinnigſten Gedanken, durch welche in der That der Arianismus recht eigentlich zermalmt wurde! Aber er iſt unerſchöpflich in ſeiner Beweisführung für die Erhabenheit des Sohnes Gottes über die Geſchöpfe, und deſſen wahre Gottheit. (Denn zwiſchen Geſchöpf und Gott iſt kein Mittelding, wenn er darum nach den Elementen der Schrift ſo klar nachwies, daß der Sohn kein Geſchöpf ſein könne, ſo war die Schlußfolge für die wahre Gottheit deſſelben an ſich nothwendig.) Aber wie reich ſind ſeine Entwickelungen, die er aus den wenigen Sätzen der heil. Schrift zu ziehen wußte! Ein anderer Beweis für die katholiſche Lehre, daß der Sohn kein Geſchöpf ſein könne, folgt ihm daraus, daß der Sohn der Richter aller Geſchöpfe ſei. „Jegliches Geſchöpf, ſagt er, wird Gott ins Gericht führen (Pred. 12, 14.), wegen jedes Werkes, ob es gut oder bös ſei. Iſt nun der Sohn ein Geſchöpf, wird auch er ins Gericht geführt werden? Wo bleibt nun das Gericht, wenn auch der Richter gerichtet wird? Wer wird die Gerechten preiſen, und die Böſen beſtrafen, wenn auch der Richter gleich uns im Gerichte ſteht? Nach welchem Geſetz wird der Geſetzgeber gerichtet werden? Die Geſchöpfe werden gerichtet: ſo fürchtet denn in Zu-

---

treten, obſchon ihre Elemente urſprünglich im Schöpfungsacte gelegt waren; gleichwie auch das Höhere im Menſchen erſt ſpäter ſich entwickelt. So entſtehen die Entwickelungsperioden der Schöpfung, welche in der Geneſis Tage genannt werden. Einen Commentar über Athanaſius findet man gewiſſermaßen in der Anthropologie von Steffens und in der Einleitung zum zweiten Bande ſeiner Caricaturen des Heiligſten. S. 4. u. ff.

kunft den Richter und glaubet dem Prediger, der es ſagt. Durch Nichts iſt einleuchtender als dadurch, daß der Sohn kein Geſchöpf ſei, ſondern der Logos des Vaters, durch welchen alle Geſchöpfe gerichtet werden." (orat. II. c. 6.)

Wir finden in der Schrift, ſagt er anderswo, das der Herr angebetet wird, ſogar von den Engeln,(Hebr. 1, 6.) Vielleicht, weil er, wie er ſaget, ein erhabeneres Geſchöpf als Alle iſt? Wenn nun blos deßwegen, ſo folgt, daß jedes Niedrigere das Höhere und Vortrefflichere anbeten müſſe. Aber ſo iſt es nicht. Kein Geſchöpf betet das Andere an; ſondern die Diener den Herrn, das Geſchöpf Gott. Thomas ſagte zu ihm: „mein Herr und mein Gott, „(Joh. 20, 28.) und er duldete es." (orat. II. c. 23.) [34]).

Nun war es dem Athanaſius leicht, die Rede der Arianer, der Sohn ſei ein Geſchöpf, aber nicht wie die Uebrigen, in ihrem wahren Gehalte darzuſtellen. Er bemerkt dagegen: „wie betrügeriſch und boshaft! Sie wiſſen, wie wehe es den Chriſten thut, (το πικρον της ιδιας καταφρονυνης) ihn ein Geſchöpf zu nennen, darum ſagen ſie „er iſt ein Geſchöpf, aber nicht wie eines der Geſchöpfe." Sie wollen durch trügeriſche Reden ihre Lehre milder machen, als ſie iſt. Wenn ſie aber ſagen, er ſei ein Geſchöpf, warum nicht ſchlecht-

---

[34]) Hilar. de trinit. l. VII. c. 12. Dominus professionis hujus religionem non honoris esse docuit, sed fidei dicens: Quia vidisti, credidisti: beati, qui non viderunt et crediderunt. Videns enim Thomas credidit. Sed quid credidit quaeris? Et quid aliud credidit, quam professus est. Dominus meus, et Deus meus? Resurrexisse enim per se ex mortuis in vitam, nisi Dei natura non potuit: et credita religionis fides hoc est professa, quod Deus est. — Nam utiqui religiosus filius, et qui non voluntatem suam, sed ejus, qui se miserat, faceret, et qui non honorem, suum sed ejus a quo venerat, quaereret, honorem hujus in se nominis recusasset; ne quod ipse unum Deum praedicaverit, solveretur Sed verae et apostolicae fidei mysterium, confirmans, et naturae in se paternae nomen agnoscens, beatos esse docuit, qui eum se resurgentem ex mortuis non vidissent, Deum tamen per resurrectionis intelligentiam credidissent. Aus dem Umſtande, daß wir nirgends leſen, daß die Gegner der Gottheit Chriſti in der alten Kirche den Beweis aus der fraglichen Stelle durch die Erklärung, ſie enthalte nur eine ſprichwörterliche Redensart, zu entkräften ſuchten, ergiebt ſich, daß im Alterthum der jetzt übliche Ausdruck der Verwunderung: „mein Gott" nicht Sitte war.

hin „Geſchöpf"? Aber wie voll von Thorheit iſt dieſe Künſtelei, als wenn überhaupt ein Geſchöpf wie das Andere wäre! Denn welches Geſchöpf iſt denn wie das Andere, ſo daß jene Beſtimmung etwas Ausgezeichnetes für den Sohn enthielte? [35]) Betrachtet Alles, was der Herr gemacht hat in den ſechs Tagen. Das Licht iſt nicht wie das Waſſer, die Geſtirne ſind nicht wie die Erde; die unvernünftigen Thiere ſind nicht wie die Vernünftigen. Aber Geſchöpfe ſind Alle; das iſt ihnen gemeinſam. Wenn überhaupt der Logos ein Geſchöpf iſt, ſo ſtelle man ihn geradezu in die Reihe der Geſchöpfe. Iſt er auch in Vergleichung mit andern herrlicher; ein Geſchöpf iſt er denn doch. Auch ein Stern iſt herrlicher als der andere, aber deßwegen iſt nicht der eine Stern Herr, der andere Diener; nicht das eine Geſchöpf ſchafft, und das andere entſteht durch ſelbes. Aber alle Geſchöpfe preiſen die Herrlichkeit des Schöpfers; er wird von Allen geprieſen, er der ſagt: „mein Vater wirkt bis jetzt und ich wirke," weil er ihr Schöpfer iſt. (orat. II. c. 19. 20.)

Die Behauptung der Arianer, daß der Sohn, um die Menſchen zu ſchaffen, geſchaffen worden ſei, beantwortet Athanaſius theils (ep. encycl. c. 15.) mit Berufung auf bibliſche Stellen, z. B. Hebr. 2, 16. „wegen ſeiner uud durch ihn iſt Alles;" theils durch folgende ſehr feine und beißende Bemerkungen. „Er müßte dann uns vielmehr Dank wiſſen, als wir ihm. Wir würden geſchaffen worden ſein, um zu ſein; der Sohn aber nicht um zu ſein, ſondern als Mittel unſertwegen. Auch müſſet ihr ſagen, daß wir früher in Gott waren als er; denn nicht nachdem er in Gott war, gedachte Gott uns zu ſchaffen, ſondern nachdem wir in Gott ſchon waren, gedachte er ſeiner. Da wollte alſo wohl Gott den Sohn nicht einmal, ſondern uns und um unſertwillen ihn. Dann iſt aber auch gar nicht zu begreifen, warum wir nicht früher waren als er; denn da in Gott ſchon das Wollen das Sein der Dinge iſt, ſo mußten wir ſein, ſobald er uns dachte; uns muß er aber früher nach euch gedacht haben, da ja er erſt das Mittel, um uns zu bekommen, ſein ſollte. Dann ſind ja auch wir eigentlich ſeine Söhne, nicht er, da

---

[35]) Ποιον γαρ ἑτερον των κτισματων τοιουτον ἐστι, οἱον γεγονε και το ἑτερον, ἱνα τουτο περι του υἱου ὡς ἐξαιρετον τιλεγητε;

ja der Sohn unsertwegen geschaffen wurde." (or. II. c. 70.) Diese Vorstellung der Arianer war einem der fruchtbarsten Grundsätze des Athanasius entgegen, dem, daß Gott alle Dinge, namentlich die Menschen in seinem Sohne anschauet.

Indem nun aber die katholische Trinitätslehre dem Arianismus entgegentrat, nach welchem der Sohn, durch den der Vater die Welt erschuf und erlöst'te, nur als etwas Aeusserliches, zu Gott Hinzugekommenes, nur als Mittel erscheint, und Gott von der Welt überhaupt, und auch den Erlöst'ten getrennt wird, so mußte weiter entwickelt werden, wie das Verhältniß des Sohnes zum Vater und Geist, um diese Vorstellungen zu vermeiden, zu denken sei. Aus der bisherigen Beweisführung des Athanasius läßt sich die Auflösung dieser Frage zwar von selbst ableiten; da er aber ausdrücklich ihre Beantwortung übernimmt, so ist sie auch hier aufzunehmen. Er entgegnet den Arianern, die den Logos nicht schlechthin als den Logos Gottes betrachteten, weil er ja nach ihnen dem Wesen nach Gott fremd ist, zuvörderst, daß die heil. Schrift sich anders ausspreche, die ihn schlechthin den Logos (Joh. 1, 1.) und als solchen Gott nenne, durch welchen Alles gemacht sei, und daß eben deßwegen die Welt von Gott nicht getrennt werde. (orat. II. c. 39.) Dann bemerkt er weiter: „insbesondere sollen die Arianer hören, daß ein Logos Gottes sei, der allein als der wahre und eigene Sohn aus dem Wesen Gottes ist, und eine untrennbare Einheit der Gottheit mit dem Vater hat (και αχωριστον εχων προς τον πατερα εαυτου την ενοτητα της θεοτητος). Wenn es sich nicht also verhält, warum schafft der Vater durch ihn, nnd offenbart sich in ihm, wem er will? Und warum wird auch der Sohn in der Weihe der Taufe mit dem Vater genannt? Wollte man sagen, der Vater sei nicht hinreichend, durch sich selbst, so wäre das eine gottlose Rede; wenn er aber durch sich selbst hinreichend ist, die Welt zu schaffen und die heilige Taufe zu ertheilen, wozu bedarf es des Sohnes? Oder warum ertheilet ihr den Glauben an einen Schöpfer und an ein Geschöpf? Warum bedarf es denn eines Geschöpfes, um mit Gott verbunden zu werden? Denn mit dem Sohne verbunden zu werden, wenn er ein Geschöpf ist, ist sehr unnöthig, da Gott, der ihn zum Sohne machte, auch uns auf gleiche Weise zu Söhnen machen

kann. Als Eines von den vernünftigen Geſchöpfe nur, kann er uns keine Hilfe bringen. Warum alſo wird der Sohn mit dem Vater genannt? Nach meiner Meinung nicht deßwegen, weil der Vater durch ſich nicht hinreichend wäre, aber auch nicht ohne Grund und aus Zufall, ſondern weil das Wort Gottes ſtets mit dem Vater iſt. Giebt daher der Vater, ſo wird auch die Gnade des Sohnes gegeben. Denn im Vater iſt der Sohn, wie im Lichte der Glanz. Denn nicht eines Andern bedürftig, ſondern durch ſeinen Logos ſchafft er Alles, und bekräftiget die heilige Taufe im Sohne. Denn wo der Vater iſt, da iſt der Sohn. Und gleichwie was der Vater bewirkt, auch durch den Sohn bewirkt wird, (das bezeugt der Sohn durch die Worte: „was ich den Vater thun ſehe, das thue auch ich" Joh. 5, 19.) ſo tauft auch der Sohn den, den der Vater tauft, und wen der Sohn tauft, der wird auch durch den heiligen Geiſt geweihet. Wo der Vater genannt wird, wird daher auch der Sohn genannt, und daher wird die Taufe nothwendig auch auf den Sohn ertheilt. Wegen der unzertrennlichen Einheit des Vaters, Sohnes und Geiſtes wird demnach die Welt vom Vater durch den Sohn erſchaffen; weil der Vater nicht ohne den Sohn, und der Sohn ſtets im Vater iſt." (or. II. c. 41.) Mit einem Wort: Athanaſius will ſagen, wenn man nicht höchſt unwürdige Vorſtellungen auf Gott übertragen wolle, ſo müſſe man, um zu erklären, wie durch den Sohn Alles geſchaffen, und die Heiligung nebſt dem Vater, auch von dem Sohne im heil. Geiſt gegeben werde, annehmen, es ſei ein inneres nothwendiges Verhältniß in der Gottheit, die aus Vater, Sohn und Geiſt beſtehe, obſchon wir es nicht weiter erklären können.

Ferner führt er als Beweiſe dieſes unbegreiflichen Verhältniſſes Folgendes noch an: „eben deßwegen ſagt der Sohn (Joh. 14, 23.), wenn er den Heiligen Verheißungen giebt: „ich und der Vater werden kommen, und Wohnung bei ihnen machen," und abermal: „wie ich und du Eins ſind, ſo ſollen ſie in uns Eins ſein." (Joh. 17, 22.) Auch die Gnade, die uns vom Vater und Sohne gegeben wird, iſt Eine; wie Paulus in jedem ſeiner Briefe lehrt. Er ſagt: Gnade und Friede ſei euch von Gott unſerm Vater und dem Herrn Jeſus Chriſtus." Röm. 1, 7. I. Kor. 1, 3. Epheſ.

1, 2. Daher haben die Juden, die den Sohn läugnen, auch den Vater nicht." In dieſer Ueberzeugung von der unzertrennlichen Einheit des Vaters und Sohnes ſagt er darum auch mit theilnehmendem Schmerze: „Muß man ſie darum nicht mit Recht beweinen, daß ſie wegen ſinnlicher Lüſte ihr eigenes Heil verrathen, und der künftigen Hoffnung beraubt werden? Indem ſie von dem, der nicht iſt, zu empfangen ſcheinen, empfangen ſie Nichts. Mit einem Geſchöpfe vereinigt erhalten ſie keine Hülfe. An einen dem Vater Unähnlichen und dem Weſen nach Andern glaubend, werden ſie nicht mit dem Vater verknüpft, indem ſie ſeinen wahrhaften Sohn nicht haben, der in dem Vater, und in dem der Vater iſt. Von den Arianern irregeführt, bleiben ſie leer und entblößt von der Gottheit, dieſe Unglückſeligen."

Die Arianer ſuchten auch, wie wir gehört haben, durch die Formeln ἀγεννητος und γεννητος den Sinn der Chriſten zu verwirren. Denn, ſo ſchien es, wenn nur von Einem, dem Vater ausgeſagt werden kann, daß er nicht aus einem andern geworden ſei (ἀγεννητος), ſo müſſe der Sohn nothwendig geworden (γεννητος), alſo in der Zeit entſtanden und aus Nichts geſchaffen ſein. Athanaſius entgegnet das Prädikat „Nicht geworden" bezeichne Gott im Gegenſatz der Geſchöpfe; daß nämlich er allein den Grund ſeines Seins in ſich habe, alle Geſchöpfe aber in ihm: es heiße alſo auch ſo viel als: Gott ſei der Weltſchöpfer, der Allmächtige, der Alles Beherrſchende. Auf den Sohn, durch den Alles geſchaffen ſei, und regiert werde, ſei darum der Gegenſatz von „Nicht geworden" und „Geworden" nicht anwendbar, da ja er im Vater der Schöpfer ſei. Die griechiſchen Philoſophen, hätten jenes Wortes ſich bedient, um Gott als den Allmächtigen zu bezeichnen. Die Chriſten aber bezeichneten das Verhältniß zwiſchen Gott und ſeinem Logos durch Vater und Sohn, und deuteten dadurch an, daß der Sohn kein Geſchöpf ſei. Indem aber die Chriſten durch den Sohn auch Söhne Gottes geworden, darum bedienten ſie ſich, wenn ſie vom Vater redeten, nicht des „ἀγεννητος" ſondern des Wortes „Vater." Man müſſe darum das leicht mißzuverſtehende helleniſche Wort meiden. Chriſtus habe nicht geſagt, als er beten lehrte, o Nicht gewordener Gott der du biſt im Himmel, ſondern: „unſer Vater." Wir würden

nicht getauft auf den Nichtgewordenen und den Gewordenen, sondern im Namen des Vaters und des Sohnes; dadurch würden wir aus bloßen Geschöpfen Söhne Gottes, weil wir an den glauben, der allein wahrhafter Sohn Gottes, kein Geschöpf sei; und erkänneten dadurch, daß der, der uns aus Geschöpfen zu Söhnen Gottes gemacht habe, kein Geschöpf sei, sondern der Logos im Vater (or. I. c. 34.) [36]).

Es war nach allem diesem diesem leicht durch bloße Schlüsse zu zeigen, daß der Sohn nicht durch eine bloße Willenseinheit Eins mit dem Vater sei, daß er auch nicht im Vater sein könne in dem Sinne, wie alle Geschöpfe in Gott sind. Allein Athanasius würdigte die Einwürfe der Arianer auch in diesem Punkte einer besondern Aufmerksamkeit. Er sagt, das Letztere könne nicht angenommen werden, weil ja durch den Sohn Alles belebet werde und in ihm bestehe. (Kol. 1, 17.) Alles lebe dadurch, daß Gott in ihm sei; aber der Sohn sei das Leben selbst. Wie in den Heiligen durch die Harmonie des Willens sei Gott auch nicht im Sohne; denn die Heiligen würden ja erst heilig, indem sie im Sohne seien, an ihm durch den heil. Geist Antheil nähmen. Wenn der Vater ferner nur im Sohne wäre, wie etwas in den Propheten, so würde ihm nichts Ausgezeichnetes und Höheres beigelegt, wenn er sage: „ich bin im Vater, und der Vater in mir." Auch habe kein Prophet gesagt, daß er aus eigner Vollmacht gehandelt, wenn er Wunder gewirkt oder geredet habe, sondern nur Jesus Christus, obschon auch jene mit Gott vereinigt gewesen seien. "Auch mußte dann, sagt er weiter, der Heiland sagen: auch ich bin im Vater; damit er sich den Uebrigen gleich stelle und nichts Ausgezeichnetes sich ungebührlich beilege; er aber sagte schlechthin: „ich bin im Vater" u. s. w.; er ist deßwegen in anderer Weise im Vater als alle anderen Wesen. Jene Stelle heißt, so viel wir uns vorstellen können, (ὡςγε νοειν ἐξεστι): das ganze Sein des Sohnes ist das Eigenthümliche des Wesens des Vaters, wie die Ausstrahlung des Lichtes, das

[36]) Οὐτω γαρ τελειουμενοι και ἡμεις ἐκ των ποιηματων ὀντες υἱοποιουμεθα λοιπον, και το του πατρος ὀνομα, λεγοντες, ἐπιγινωσκομεν ἐκ του ὀνοματος τουτο και τον ἐν αὐτῳ τῳ πατρι λογον. cfr. de decret. Nic., wo von dem γεννητος und ἀγεννητος sehr weitläufig und gelehrt gesprochen wird.

ganze Licht in ſich enthält, wie im Worte der Geiſt iſt. So iſt es möglich, daß, wer den Sohn ſieht, auch den Vater ſieht. Die Gottheit des Vaters iſt im Sohne; darum iſt nothwendig der Vater im Sohn und der Sohn im Vater. Das alſo iſt der Sinn, wenn der Sohn ſagt: „ich und der Vater ſind Eins" Joh. 10, 30. und „ich bin im Vater und der Vater in mir" Joh. 14, 10.; dieſelbe Gottheit und die Einheit des Weſens wird gezeigt (ἵνα τὴν μὲν ταυτότητα τῆς θεότητος, καὶ τὴν ἑνότητα τῆς οὐσίας δείξῃ). Er iſt nicht in dem Sinne Eins wie Sabellius es meint, ſo daß Vater und Sohn nur zwei Namen derſelben Gottheit wären: ſondern der Vater iſt Vater und der Sohn iſt Sohn. Es iſt aber eine Natur; denn der Gezeugte iſt dem Erzeuger nicht ungleich. Deßwegen iſt auch der Sohn kein anderer Gott, denn er kam nicht von auſſen her. Sonſt fände eine Mehrheit von Göttern ſtatt. Wenn auch der Sohn, inſofern er gezeugt iſt, nicht der Vater iſt, ſo iſt er doch derſelbe als Gott. Er und der Vater ſind Eins durch die Gemeinſchaft der Natur, und indem in beiden dieſelbe eine Gottheit iſt (ἓν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ, τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φυσεως). Daher wird vom Sohne daſſelbe geſagt, was vom Vater; der Sohn heißt Gott Joh. 1, 1.; der Allmächtige, der, der iſt, war und kommen wird, Offenb. 1, 8.; Herr, 1. Kor. 8, 6.; das Licht Joh. 8, 12.; er vergiebt und nimmt die Sünden hinweg. Luc. 5, 24.; und ſagt ſelbſt: „Alles, was der Vater hat iſt mein, Joh. 16, 15., und was mein iſt, iſt auch des Vaters." Joh. 17, 10. (orat. III. c. 1—3.).

Dem Einwurf der Arianer, daß, wenn der Vater den Sohn habe zeugen müſſen, durch den Zwang die Freiheit Gottes vernichtet werde; ſei aber die Zeugung des Vaters freier Wille geweſen, ſo ſei eben der Sohn blos durch den Willen des Vaters da, und ihm nicht gleich, begegnet Athanaſius auf eine ſehr feine Weiſe. Er ſagt: „Den Gegenſatz des Wollens erkennen ſie; was aber mehr iſt, was über bloſe Freiheit erhaben iſt, ſehen ſie nicht. Denn wie der Wille der Gegenſatz von Zwang iſt; ſo liegt das über dem Willen, und iſt höher als er, was aus der Natur hervorgeht. Das, was durch den Willen hervorgebracht wird, hat angefangen zu ſein, und iſt außerhalb deſſen, der es gemacht hat. Der Sohn aber iſt die eigene Erzeugung des Weſens des Vaters, und darum nicht au-

ßerhalb deſſelben. Deßwegen berathet er ſich auch nicht über ihn; denn ſonſt würde er ſich über ſich ſelbſt berathen. Um wieviel alſo der Sohn mehr iſt als Geſchöpf, um ſo viel iſt auch das aus der Natur Hervorgehende mehr als das aus dem Willen Entſpringende. Sie aber, die vergeſſen, daß vom Sohn die Rede iſt, tragen menſchliche Gegenſätze auf Gott über[37])." Er fragt hierauf die Arianer, ob ſie meinen, Gott ſei erſt, nachdem er gewollt habe, gnädig und barmherzig geworden, ob ſie denn nicht einſehen, daß Gott nach ihrer Anſicht auch in dieſer Beziehung entweder etwas müſſe werden können, was er ſonſt nicht ſei, oder daß er, wenn er nicht die Freiheit habe, auch nicht gütig zu ſein, aus Zwang gütig ſei? (orat. III. c. 62. 63.)

Daraus aber, daß die Arianer von dem Sohne ausſagten, er ſei nicht dem Weſen nach Eins mit dem Vater, ſondern nur aus dem Willen des Letztern hervorgegangen, folgte ihre weitere Behauptung, der Sohn ſei veränderlich. Athanaſius aber nimmt ſie alſo auf: „Nachdem ſie ſich einmal einen Gott aus Nichts gemacht haben, und einen erſchaffenen Sohn Gottes, ſo ſchließt ſich jene Rede genau daran an. Wenn der Sohn aber veränderlich und der Wandelbarkeit unterworfen iſt, wie iſt der Veränderliche dem Unveränderlichen ähnlich? In welchem Zuſtand des Veränderlichen ſoll man den Unveränderlichen erblicken? Wer kann, der den Veränderlichen ſieht, den Unveränderlichen geſehen zu haben meinen? (Da doch der Sohn ſelbſt ſagt; „wer mich ſieht, ſieht den Vater.") Wie iſt er das Bild des Vaters, da er ihm in der Unveränderlichkeit nicht gleich iſt? Seine Einheit mit dem Vater ſchließt die Ver-

---

[37]) Το μεν ἀντικειμενον τῃ βουλησει ἑωρακασι, το δε μειζον και ὑπερκειμενον οὐχ ἑωρακησαν. ὡσπερ γαρ ἀντικειται τῃ βουλησει το παρα γνωμην, οὑτως ὑπερκειται και προηγειται του βουλευεσθαι το κατα φυσιν. — το μεν βουλησει κατασκευαζομενον, ἠρξατο γενεσθαι, και ἐξωθεν ἐστι του ποιουντος· ὁδε υἱος ἰδιον ἐστι της οὐσιας του πατρος γεννημα, και οὐκ ἐστι ἐξωθεν αὐτου. διο ὁν βουλευεται περι ἀυτου, ἱνα και μη περι ἑαυτου δοκῃ βουλευεσθαι· ὁσῃ οὐν του κτισματος ὁ υἱος ὑπερκειται, τοσουτο και της βουλησεως το κατα φυσιν. και ἰδει ἀυτους ἀκουοντας, ου βουλησει λογιζεσθαι το κατα φυσιν· οἱ δε ἐπιλαθομενοι, ὁτι περι υἱου θεου ἀκουουσι, τολμωσιν ἀνθρωπινας ἀντιθεσεις λεγειν ἐπι του θεου, ἀναγκην και παρα γνωμην.

änderlichkeit aus. Daher ſagt der Apoſtel: „Chriſtus iſt heute und geſtern und in Ewigkeit derſelbe.“ Hebr. 13, 8. Er iſt der Logos in der Weisheit des Vaters. Die Weisheit ſchließt alle Hinzufügung aus; ſonſt iſt ſie nicht die wahre Weisheit. Er iſt die Wahrheit Joh. 14, 16; dieſe iſt ſich ſtets ſelbſt gleich. Wenn nun dies der Herr von ſich ſelbſt ausſpricht, wenn es die Heiligen (die Evangeliſten und Apoſtel) bezeugen, die es gelehrt worden ſind, wenn die Idee von Gott ausſagt, daß es alſo fromm ſei, woher haben es die Gottloſen anders auserſonnen?“ (orat. I. c. 35. 36.)

Großentheils beruhete auch die Dialektik der Arianer gegen die katholiſche Kirchenlehre auf der Vorſtellung, daß dieſe Sinnliches von Gott ausſage. Sie ſagten ja, wenn der Sohn Gottes wahrhafter Sohn ſein ſollte; ſo könnte dies ohne Theilung des göttlichen Weſens nicht gedacht werden; aber eben darum ſei der Sohn aus Nichts. Athanaſius entwickelte dagegen den allgemeinen Sinn des Wortes „Zeugen.“ Er ſagte, Zeugen bedeute nichts Anderes als Jemanden ſeiner Natur, und ſeines Weſens theilhaft werden laſſen, und Sohn ſein, heiße deſſelben theilhaft ſein. Nun würden aber alle Chriſten des göttlichen Weſens theilhaft nach II. Petri. 1, 4. „Damit ihr theilnehmet an der göttlichen Natur“, und Niemand ſtelle ſich dabei vor, daß das göttliche Weſen getheilt werde. So ſei es auch mit dem Sohne. Alle werden Söhne Gottes dadurch, ſagt er weiter, daß ſie durch den heiligen Geiſt mit dem Sohne in Gemeinſchaft geſetzt werden, während er ſelbſt den heil. Geiſt ſende und mittheile. Darum nehme er unmittelbar Theil am Vater, und daher ſei er deſſen wahrhafter Sohn, ohne daß an eine ſinnliche Theilung des Vaters gedacht werden dürfe [38]).“

Als Antwort des Athanaſius auf den Vorwurf ſinnlicher Vor-

[38]) Το γαρ ὁλως μετεχεσθαι τον θεον, ἰσον ἐστι λεγειν, ὁτι γενναᾳ· το δε γενναν, τι σημαινει ἡ υἱον; αὐτου γουν του υἱου μετεχει τα παντα κατα τὴν του πνευματος γενομενὴν παρ' αὐτου χαριν, και φανερον ἐκ τουτου γενεται, ὁτι αὐτος μεν ὁ υἱος οὐδενος μετεχει, το δε ἐκ του πατρος μετεχομενον, τουτο ἐστι ὁ υἱος. cfr. orat. II. c. 18. τα μεν γαρ κτισματα ἁγιαζεται παρα του ἁγιου πνευματος. ὁ δε υἱος οὐχ ἁγιαζομενος παρα του πνευματος, ἀλλα μαλλον αὐτος διδους αὐτο τοις πασι, δεικνυται μη κτισμα, ἀλλα υἱος ἀληθινος του πατρος ὠν.

ſtellungen, die der katholiſchen Trinitätslehre zu Grunde lägen, hebe ich nur noch folgende Stellen heraus: „Wenn ſie von irgend einem Menſchen ſprechen, ſo mögen ſie auch menſchlich von dem Worte deſſelben reden; wenn aber von Gott dem Schöpfer der Menſchen, ſo ſollen ſie nicht menſchlich, ſondern anders denken, ſo wie es ſich für einen Gegenſtand ziemt, der über ihre Natur erhaben iſt. Wie der Erzeuger ſo muß auch der Erzeugte ſein. Wie der Vater des Logos, ſo iſt auch ſein Logos. Der Menſch in der Zeit geboren, erzeugt auch in der Zeit ſeinen Sohn. Wie er ſelbſt aus Nichts iſt, ſo hört auch ſein Wort auf, und bleibt nicht. Gott aber iſt nicht wie ein Menſch: ſondern er iſt das Sein ſchlechthin. Darum iſt auch ſein Sohn, und iſt auf ewige Weiſe beim Vater, wie der Glanz bei der Sonne. Das Wort der Menſchen iſt aus Silben zuſammengeſetzt; es lebt nicht, es wirkt nicht, es bezeichnet nur die Geſinnungen des Sprechenden; es erſcheint und geht vorüber, und iſt nicht mehr, weil es auch nicht war, bevor es geſprochen wurde. Das Wort der Menſchen iſt aber überhaupt nicht der Menſch. Der Logos Gottes aber iſt nicht ein Wort, ein bloßes Befehlen des Vaters, ſondern er iſt die vollkommene Zeugung aus dem Vollkommenen. Darum iſt das Wort Gottes Gott, denn Gott iſt der Logos. Joh. 1, 1. (orat. II. c. 35.) Man muß nicht fragen, ſagt er anderwärts: „warum iſt das Wort Gottes nicht gleich dem unſrigen;" denn Gott iſt auch nicht wie wir Darum denke man ſich doch auch Gottes Wort nicht wie das des Menſchen; obſchon dieſes ein Bild jenes iſt; denn ſonſt müßte ja Gott ein Geſchöpf ſein. Viele und verſchiedene Worte bringen die Menſchen hervor, und ſie vergehen, weil auch ihre Erzeuger Menſchen ſind, in der Zeit leben, und die Worte den Gedanken entſprechen. Sie denken, und denken nachher wieder; ſo folgen auch ihre Worte auf einander. Sie ſind aber bald nicht mehr; denn der Sprechende hört auf, und damit iſt ſein Wort am Ende. Gott aber iſt ewig derſelbe, und darum auch ſein Wort; er iſt ewig ſich ſelbſt gleich, und darum auch ſein Wort. Man muß daher gar nicht fragen: „warum iſt der Logos aus Gott?" Menſchen, die ſo fragen, müßten eigentlich fragen, wie iſt Gott, wo iſt Gott, woher iſt der Vater? Aber ſolche Frager zeigen an, daß man

Gott gar nicht kenne. (l. l. c. 36.) Iſt alſo die Zeugung Gottes menſchlich zu denken? (ἀρ' οὐν ανθρωποπαθης ἡ του θεου γεννησις;) Keineswegs, denn auch Gott iſt nicht wie der Menſch, da auch die Menſchen nicht ſind wie Gott, Denn dieſe ſind aus einem Stoffe, der leidensfähig iſt, entſtanden. Gott aber iſt unkörperlich. Wenn aber dieſelben Ausdrücke von Gott, wie von den Menſchen in der heiligen Schrift gebraucht werden, ſo kömmt es einſichtsvollen Männern zu, zu beachten, was ſie leſen, ſo daß man von Gott nicht das Menſchliche, und von den Menſchen nicht das Göttliche denkt; denn das hieße den Wein mit Waſſer vermiſchen. Die Menſchen theilen auch mit Gott das Schaffen und das Sein. Aber jener ſchaffet aus Nichts, dieſe aus einer von ihnen unabhängigen Materie; die Menſchen ſind, aber nicht durch ſich ſelbſt; ſie ſind in räumliche Verhältniſſe geſetzt, und beſtehen durch Gottes Wort. Aber Gott, der ein Wahrhaftes Sein in ſich ſelbſt hat, umfaßt Alles, und wird ſelbſt nicht umfaßt. Er iſt in Allem durch ſeine Güte und Macht, und auſſer Allem durch ſein Weſen. Wie nun beide nicht auf dieſelbe Art ſind und ſchaffen, ſo iſt auch das Zeugen Gottes verſchieden von dem des Menſchen. Wir werden in der Zeit die Väter unſerer Kinder; weil auch wir, die wir zuvor nicht waren, ſpäter geworden ſind. Gott aber, der ewig iſt, iſt ewig der Vater des Sohns. Daß die Söhne der Menſchen aus ähnlichem Weſen ſtammen, lehrt Jedem der Augenſchein. Weil aber Niemand den Sohn kennt als der Vater, und den Vater Niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will (Matth. 11, 27.); ſo haben die Heiligen, denen es der Sohn geoffenbaret hat, uns ein gewiſſes Bild aus dem Sichtbaren gegeben und ſagen: „er ſei der Abglanz ſeiner Herrlichkeit und der Abdruck ſeines Weſens.“ Hebr. 1, 3. Das iſt nun freilich ein dürftiges Bild, und drückt das zu Bezeichnende nur dunkel aus (και μικρον ἐστι το παραδειγμα και λιαν ἀμυδρον προς το ποθουμενον). Jedoch können wir auch hieraus abnehmen, daß die Zeugung des Sohnes nicht der unſrigen gleich ſei. War denn der Glanz der Sonne einmal nicht? Oder wer mag ihn von der Sonne trennen? Wer mag alſo auch von dem Sohne ſagen, er ſei einſt nicht geweſen, er ſei aus Nichts, anderes Weſens als der Vater; er, der ſagt, ich bin das Leben, und wer mich ſieht, ſieht

den Vater? So also wollten die Heiligen, daß wir vom Sohne denken, und es ist widersinnig und sehr gottlos, während die heiligen Schriften solche Bilder gebrauchen, uns andere Vorstellungen zu machen, die weder geschrieben sind, noch zur Frömmigkeit etwas etwas beitragen (de sent. Dionys. c. 10—12.).

Wenn ihr daher saget, wenn der Sohn dem Vater gleich wäre, so müßte auch er einen Sohn haben; so sind das körperliche und von der Erde genommene Vorstellungen. Die Thiere und die Menschen erzeugen sich einander; und das Erzeugte ist immer aus einem auch gewordenen Vater entstanden. Deßwegen ist Keines aus ihnen im eigentlichen Sinne Vater; denn der Sohn wird auch wieder Vater, wie der Vater Sohn war. Aber bei Gott ist es nicht also; denn wie der Vater nicht aus einem Vater entstanden ist; so erzeugt er auch Keinen, der wieder Vater wird. So ist der Vater im eigentlichen Sinne Vater; und der Sohn, Sohn. Wer also fragt, warum der Sohn keinen Sohn habe, der frage auch, warum der Vater keinen Vater habe. Das sind widersinnige Fragen, und voll von Gottlosigkeit. Gerade weil der Sohn das wahre Gleichbild des Vaters ist, bleibt er ewig unveränderlich, wie der Vater. Entgegnend müßte man sie auch fragen: kann ein Baumeister ein Haus errichten, ohne einen vorhandenen Stoff? Also kann es auch Gott nicht. Kannst du sein, ohne dich im Raum zu befinden? Also kann es auch Gott nicht. Gott ist nur sich selbst gleich; also schaffet und erzeuget er auf eigene Weise (orat. I. c. 21—23.).

Der Einwurf der Arianer, daß wenn der Sohn gleich ewig wäre, wie der Vater, er dann des Vaters Bruder nicht Sohn genannt werden dürfe, war, wie Athanasius selbst bemerkt, Nichts als eine Neckerei der Arianer; die aber ihrem eitlen Denken ganz entspricht. Weil sie aber unbeholfene Menschen doch verwirren, und sie zur Vorstellung, daß der Sohn ein Geschöpf sei, verführen konnte, so antwortet er auch hierauf. Er sagt: Wenn blos eine gleiche Ewigkeit des Sohnes mit dem Vater, nicht aber dessen Sohnschaft zugleich gelehrt würde, so könnte man solches nicht ohne Grund sagen. Aber indem der Sohn aus dem Vater sei, und in ihm seinen Grund habe, so sei es widersinnig solche Einwendungen zu machen. Auch müßte dann ein drittes Wesen ersonnen werden,

aus welchem ſowohl Vater und Sohn abſtammten (or. I. c. 19.) Bei ſolchen Unterſuchungen bittet Athanaſius Gott öfters um Vergebung, daß er ſich nur in ſie einlaſſe.

Wenn Athanaſius, gewiß mit großem und ſiegreichem Scharfſinne, ſich der Beantwortung der dialektiſchen Einwürfe der Arianer gegen die katholiſche Kirchenlehre unterzogen hat; ſo wird man dies gewiß auch von der Auflöſung ihrer rein bibliſchen Einwürfe eingeſtehen müſſen, obſchon manche Exegeten unſerer Zeit zuweilen ſagen dürften, daß ſie hie und da mehr ſcharfſinnig als wahr und überzeugend ſei. Allein bei genauerer Betrachtung möchte ſich doch zuverläßig das ergeben, daß man einer eben ſo großen Ueberlegenheit an geiſtiger Kraft, als an tiefem chriſtlich-evangeliſchem Sinne auch hier allenthalben begegne. Uebrigens meinte Athanaſius ſelbſt nicht, daß alle ſeine einzelnen Erklärungen gerade treffend ſein müßten. Nur das war ihm gewiß, daß keiner Erklärung Wahrheit zukommen könne, welche gegen die Lehre der Kirche ſei. Athanaſius hatte ja die feſte Ueberzeugung, daß die Kirchenlehre und Schriftlehre ganz zuſammenfallen, daß mithin der todte Buchſtabe der Schrift, durch den lebendigen Geiſt der Kirche erſt Leben und Geiſt in uns erhalte. Es war demnach nicht nur ſein Grundſatz, die geſammte heilige Schrift im Geiſte der Kirche zu verſtehen, ſondern auch, wenn dieſes Schwierigkeiten darbot, einzugeſtehen, daß uns nicht jede Stelle klar ſein müſſe. Daher ſagt er z. B., nachdem er eine Interpretation einer Bibelſtelle gegeben hatte: „Dieſen Sinn der Stelle halte ich für ſehr kirchlich“ [39]; d. h. mit der Lehre der Kirche ſtimmt er überein; ob aber deßwegen die Stelle nicht noch beſſer erklärt werden könne, will ich nicht beſtreiten; aber eine jede Erklärung iſt im voraus verwerflich, die gegen die Kirchenlehre ſtreitet.

Ueber die Stelle Matth. 11, 27.: „Alles iſt mir von meinem Vater übergeben,“ hat Athanaſius, wie oben ſchon bemerkt worden iſt, eine eigene Abhandlung geſchrieben (tom. I. fol. 103—109.). Er verbreitet ſich aber auch ſonſt über dieſelbe. In ſeiner dritten Rede gegen die Arianer c. 36. ſagt er, es folge gerade das Gegentheil von dem aus dieſer Stelle, was die Arianer aus ihr ableite-

[39]) Τοιαυτην μεν ουν ηγουμαι την διανοιαν του ρητου και μαλα εκκλησιαστικην ουσαν.

ten, nämlich daß der Sohn als Geſchöpf zu dem All gehören ſolle. Denn wenn Alles ihm übergeben ſei, ſo gehöre er nothwendig nicht zu demſelben. Wäre er ein Theil des Ganzen, ſo könnte er nicht zugleich der Erbe des Ganzen ſei. Er vergleicht dann damit Joh. 5, 26.: „wie der Vater das Leben in ſich ſelbſt hat, ſo gab er auch dem Sohne, das Leben in ſich ſelbſt zu haben.“ Aus dem ἔδωκε gehe nur hervor, daß der Vater nicht der Sohn ſei: ein Anderer ſei der, der gebe, ein Anderer der, der empfange; aus dem οὕτως aber die Gleichheit und Identität der Natur des Vaters und des Sohnes; indem der Vater es ſo gegeben habe, wie er ſelbſt es beſitze. Endlich ſagt er noch, durch die arianiſche Vorſtellung vom „Uebergeben“ des Alls an den Sohn, der nicht Eins ſei mit dem Vater als wahrer Gott, werde die Welt von Gott dem Vater getrennt.

Sehr lange beſchäftigt ſich Athanaſius mit Sprüchw. 8, 23. „Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua.“ Er konnte ſich einer ausführlichen Interpretation dieſer Stelle um ſo weniger entziehen, als nicht nur die Arianer auf ſie ſich ſtützten, um zu beweiſen, daß der Sohn für den Zweck der Weltſchöpfung geſchaffen worden ſei, ſondern auch die alte Kirche überhaupt ſie auf Chriſtus bezog. Auf die Gottheit Chriſti konnte Athanaſius dieſe Stelle nicht beziehen, da er ja zeigte, daß es unmöglich ſei, daß ein Geſchöpf Schöpfer werden könne. Er bemerkt nun zuerſt, daß in dieſem Buche an ſich, da es wegen ſeines poetiſchen Charakters nicht ſtreng dogmatiſch-didaktiſch ſei, die Ausdrücke nicht ſtreng genommen werden dürften. Dann macht er darauf aufmerkſam, daß ein Zweck des Seins des Herrn angegeben ſei; dies könne nicht auf ſeine höhere Natur bezogen werden, da, wenn von dieſer die Rede ſei, ganz abſolut angezeigt werde, daß und wer er ſei. So heiße es Joh. 1, 1.: „im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Hier ſei keine Urſache angegeben, warum er ſei, ſo wenig auch vom Sohn. Sie ſeien, weil ſie ſeien. Eben ſo ſei es der Fall in andern Stellen, wo von dem Verhältniß des Sohnes zum Vater die Rede wäre; er ſage ſchlechthin: „ich bin im Vater, und der Vater in mir;“ darum heiße es ſchlechthin Joh. 1, 1. „im Anfang war das Wort, nicht im Anfang ſchuf Gott das Wort,“ wie Gen. 1, 1. von der Creatur geſagt ſei. Da nun in der

fraglichen Stelle eine Abzweckung der Creation des Herrn angegeben ſei, nämlich in den Worten in opera, ſo ſei ſie von der Einbildung des Logos in die Welt zu verſtehen. Athanaſius bezieht ſie demnach auf das geſammte Verhältniß des Sohnes zur Welt; alſo erſtens auf die Abbildung der ewigen Weisheit, des Logos in der Welt im Allgemeinen und im Menſchen, deſſen höheres Weſen ein Reflex des Logos im ausgezeichneten Sinne iſt, insbeſondere. Er der Herr, deſſen Bild und Abdruck Alles ſei, werde anſtatt eben dieſes Abdruckes geſetzt, da er abbildlich in Allem ſei. „Weil nun ein ſolcher Abdruck der göttlichen Weisheit uns eingebildet, und in allen Werken iſt; ſo bezog die wahre und ſchöpferiſche Weisheit mit Recht ihren Abdruck auf ſich, und ſagte: „der Herr ſchuf mich in ſeine Werke" (εἰς τα ἐργα). Denn was die Weisheit in uns ſagt, daß ſagt der Herr in ſeiner Perſon. Er der Schöpfer iſt nicht geſchaffen; wegen ſeines in den Geſchöpfen geſchaffenen Bildes, ſagt er es, wie von ſich ſelbſt. Und gleichwie der Herr ſelbſt geſagt hat: „wer euch aufnimmt, nimmt mich auf," weil wir ſein Bild ſind, ſo ſagt er auch, weil ſein Bild und ſein Reflex in den Geſchöpfen eingedrückt iſt: „er ſchuf mich zum Anfang ſeiner Wege in ſeine Werke." Deßwegen aber wurde den Werken Gottes das Bild ſeiner Weisheit eingeſchaffen, damit die Welt den ſchöpferiſchen Logos, und in ihm den Vater erkenne." Röm. 1, 19. (orat. II. c. 78.)

Zweitens bezieht Athanaſius dieſe Stelle auf die Menſchwerdung Chriſti, und das durch ihn wiederhergeſtellte Bild Gottes in uns. Nachdem er ſich auf Röm. 8, 3. unter andern berufen hatte, fährt er fort: in Bezug auf ſeine Menſchwerdung ſagt er es; vorzüglich ſehen wir das aus Epheſ. 2, 14. „Die Scheidewand hat er niedergeriſſen, da er die Feindſchaft in ſeinem Fleiſche aufhob, damit er die Zwei in ſich zu einem neuen Menſchen ſchaffe und Frieden mache." Wenn nun die Zwei (Juden und Heiden) in ihm umgeſchaffen worden, die auch in ſeinem Leibe ſind, ſo wird billig geſagt, indem er die zwei in ſich trägt, daß er gleichſam ſelbſt in ihnen geſchaffen worden ſei. Denn die Geſchaffenen hat er in ſich vereinigt, und er, gleichſam ſie ſeiend, iſt in ihnen. Da ſie alſo in ihm geſchaffen wurden, ſo wird ganz paſſend von ihm geſagt, „„der Herr ſchuf mich."""

Denn gleichwie von ihm, weil er unſre Schwachheit auf ſich genommen hat, geſagt wird, er ſei ſchwach geworden, obſchon er nicht geſündigt, ſondern weil er unſre Sünde und den Fluch getragen hat, ſo wird auch von ihm, weil er uns in ſich (neu) ſchaffet, geſagt: „er ſchuf mich in ſeine Werke," obſchon er kein Geſchöpf iſt.

Athanaſius erläutert ſofort die folgenden Verſe jener Stelle aus den Sprüchwörtern „fundavit me ante aevum, et priusquam terram faceret, et antequam montes collocarentur." Nachdem er Chriſtum einmal für die geſammte Maſſe der an ihn Glaubenden genommen hat, ſo bezieht er dies auf die Prädeſtination der Erlöſten, deren Heil ewig, ſelbſt vor der Weltſchöpfung in Chriſto gegründet geweſen ſei.

Man konnte ihm aber einwenden, daß, wenn man annehme, Chriſtus ſei auch anſtatt der in ihm Erlöſten geſetzt doch der Ausdruck in opera viel zu allgemein wäre, worunter man nur die Schöpfung verſtehen könne; erwäge man nun noch nebſtdem, daß er ja der Erſtgeborene aller Creatur genannt werde, ſo zeige ſich vollends jene Erklärung als nichtig, und es bleibe nichts übrig als ihn für das erſte Geſchöpf zur Hervorbringung der Uebrigen, dieſer Stelle zufolge, zu halten. Athanaſius kömmt aber dieſem Einwurfe zuvor, und nimmt allerdings eine Erlöſung der geſammten Schöpfung an. Schon Theophilus von Antiochien hatte dafür gehalten, daß die Sünde der Menſchen, die ganze Natur verpeſtet, daß ihr Gift der Natur auf eine geheimnißvolle Weiſe ſich mitgetheilt, und ſie dem Verderben übergeben habe, daß nun auch der Menſch und die Natur ſich in einem Kampfe befänden, und ſich gleichſam zu vernichten ſuchten. Athanaſius aber beruft ſich auf Röm. 8, 19., wo der Apoſtel ſage, daß die geſammte Schöpfung der Offenbarung der Kinder Gottes entgegenharre; auch ſie werde befreit von der Knechtſchaft des Verderbens, in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes; der Heiland ſei darum auch der Erſtgeborne in Bezug auf ſie. Aber nebſtdem zieht Athanaſius hieraus noch einen ſehr tüchtigen Beweis gegen die arianiſche Vorſtellung von dem Sohne als einem Geſchöpfe; er ſagt nämlich, die ganze Creatur ſeufze, nach der pauliniſchen Stelle mit uns der Befreiung entgegen. Wäre nun der Erlöſer ſelbſt eine der Creaturen

ſo ſeufzte auch er der Erlöſung entgegen; dann könne er aber der Erlöſer ſelbſt nicht ſein (or. II. c. 72.).

In der Erklärung dieſer Stelle, ſo wie auch ſchon in der früher angeführten Dialektik gegen die Arianer wird dem Einwurfe der Arianer begegnet, daß der Heiland deßwegen ein endliches Weſen ſei, weil er der Bruder der Menſchen, obgleich der Erſtgeborne genannt werde. Athanaſius erwiedert aber noch insbeſondere, der Heiland heiße der Erſtgeborne und der Eingeborne; zwei Benennungen, die ſich gegenſeitig aufhöben; wer Erſtgeborner ſei, habe noch mehrere Brüder, der Eingeborne ſchließe aber die Mehrheit von Brüdern aus. Es müſſe alſo wohl beides in verſchiedener Beziehung geſagt ſein; als Eingeborner ſei er der Sohn Gottes, das Wort, die Weisheit. Dieſer ſei gemeint, wenn Johannes ſage: „wir ſahen ſeine Herrlichkeit, die Herrlichkeit des Eingebornen des Vaters;“ Joh. 1, 14. und „Gott ſchickte ſeinen eingebornen Sohn“ 1 Joh. 4, 19. Der Erſtgeborne aber heiße er, weil er wegen ſeiner Barmherzigkeit gegen die Menſchen Menſch geworden ſei; weil er viele Brüder ſich erworben habe (*και δια την πολλων ἀδελφοποιησιν*). Wir Alle ſeien ihm einverleibt worden (*συσσωμοι τυγχανοντες*), indem er Alle durch ſeine Menſchheit erlöſ'te. Darum ſei er auch der Erſtgeborne von den Todten; weil er den Tod vernichtet, ihn für uns übernommen habe, und der Erſte als Menſch auferſtanden ſei, indem er für uns ſeinen Leib auferweckt habe. Denn da er auferſtanden ſei, ſtünden auch wir, uns an ihn anſchließend in ihm und durch ihn auf. Darum heiße er nicht der Erſtgeborne Gottes, ſondern der Erſtgeborne aller Schöpfung. Der Eingeborne ſei aber der Erſtgeborne geworden, damit die Nachfolge der Brüder feſt bleibe, indem ſich an ihn als den Logos, den feſten Anfangspunkt Alle anſchließen[40]). Er ſei alſo der Eingeborne, weil er allein aus dem Vater ſei; der Erſtgeborne, weil wir Alle durch ihn Kinder Gottes würden, und befreit von der Knechtſchaft des Ver-

---

[40]) Orat. II. c. 6. *πρωτοτοκος δε ὁ κυριος, ἱν' ἐν τῳ λεγεσθαι πρωτον αὐτον, τα μετ' αὐτον διαμεινῃ, ὡσπερ ἐκ τινος ἀρχης του λογου συνημμενα.*

derbens, in die Freiheit der Kinder Gottes gelangten [41]). Er heiße der Erſtgeborne aller Schöpfung; gehöre er ſelbſt zur Schöpfung in jeder Beziehung, weil er der Erſtgeborne ſei, ſo müßte er früher als er ſelbſt geweſen ſein, weil er ja zur Schöpfung gehörte, und doch früher, als die geſammte Schöpfung geweſen ſei ſolle. Aber auch ſpäter als er ſelbſt müßte er geweſen ſein, weil er die Schöpfung hervorgebracht und darum vor ihr geweſen ſein müßte, aber auch wieder in ſie hineinfalle, als zu ihr nach der arianiſchen Vorausſetzung gehörig. Daher bezieht ſich das „der Erſtgeborne" nothwendig auf ſeine Menſchwerdung.

Eine der feinſten Erörteruugen iſt die über Hebr. 1, 4. «τοσουτῳ κρειττων γενομενος των ἀγγελων.» Wenn die Arianer aus dem «γενομενος» (factus) ſchon ein Gewordenſein des Sohnes Gottes ableiteten, ſo bemerkt er, daß es nicht abſolut daſtehe, ſondern in Verbindung mit κρειττων (melior); es ſei alſo = ἐστι. Mit Recht wirft er ihnen ein Hängen an dem bloßen Worte vor; es ſei gerade wie wenn jemand aus Pſ. 9, 10.: „du biſt meine Zuflucht geworden" ſchließen wollte, daß Gott geworden ſei. Was der Herr in Bezug auf uns und für uns geworden, das ſei in der Stelle ausgedrückt, nicht was er an ſich ſei, und darum ſpreche ſie auch nicht aus, daß er das, was er an ſich iſt, geworden ſei. Da aber die Arianer das größte Gewicht in das κρειττων legten und ſchloſſen, daß Chriſtus da er mit den Engeln verglichen werde, zu den Geſchöpfen gehöre, ob er gleich als ein vorzüglicheres als die Uebrigen bezeichnet ſei; ſo entwickelt Athanaſius, wie Chriſtus in dem κρειττων gar nicht mit den Engeln verglichen, ſondern von ihnen getrennt werde (οὐ συγκριτικως ἀλλα διακριτικως). Von Weſen, die zu derſelben Art gehörten, und nur durch den Grad der Vollkommenheit von einander verſchieden ſeien, ſage man nicht κρειττων, ſondern man gebrauche in dieſem Falle vergleichende Formen. Bei innern und weſentlichen Verſchiedenheiten aber werde κρειττων gebraucht. So ſage man Rachel iſt ſchöner als Lea, ein Stern iſt ſchöner als der andere. Aber Sprüchw. 8, 10. heiße es „Weis-

[41]) L. I. c. 63. ὡστε του μεν πατρος εἰναι μονογενητον υἱον δια το ἐξ αὐτου μονου αὐτον εἰναι, της δε κτισεως πρωτοτοκον, δια την των παντων υἱοποιησιν.

heit ist besser (κρειττων) als Gold,* weil sie innerlich verschieden seien. So meine es der Apostel; der keine eigentliche Comparation anstelle, sondern die Engel von dem Erlöser, wie Diener vom Sohne unterschiede. Vergleichungen würden nur von Dingen gleicher Art gebraucht (ἐν μεν τοις ὁμογενεσιν ὁμολογουμενως φιλει τα της συγκρισεως γινεσθαι, και ουκ ἐν τοις ἑτερογενεσιν). So werde Gott nicht mit den Menschen, der Mensch nicht mit den Thieren verglichen (δια το ἀνομοιον της φυσεως). Gott sei ausser aller Vergleichung; der Mensch aber werde mit den Menschen verglichen. Dann gebrauche aber Niemand κρειττων [42]). Wäre also in der vorliegenden Stelle eine Vergleichung, so müsse es etwa heißen, der Sohn ist größer als die Engel; aber nicht κρειττων. Daher werde auch vom Sohn v. 10. gesagt, er habe Alles geschaffen, und v. 5. werde er aus der Reihe der Engel genommen. Darum sage auch der Sohn nicht, der Vater sei „besser" als der Sohn, sondern „größer", weil der Sohn dem Wesen nach dem Vater gleich sei; eben weil „größer" gebraucht worden, so zeige das eine Wesensgleichheit an, der Ausdruck „größer" werde aber gebraucht, weil der Sohn die Quelle seiner Gottheit im Vater habe.

Um den Sinn jener Stelle zu finden, fährt Athanasius fort, müsse man die Abzweckung des Briefes, nnd den ganzen Zusammenhang ins Auge fassen. Der Apostel sage, oft und wiederholt habe Gott durch die Propheten zu den Menschen gesprochen, bis er sich in den jüngsten Tagen durch seinen eigenen Sohn geoffenbart habe; der τοσουτῳ κρειττων sei als die Engel, als der Sohn von dem Knechte sich unterscheide. Denn das Gesetz sei durch die Engel vermittelt worden. Nicht um eine Vergleichung anzustellen, sondern den wesentlichen Unterschied hervorzuheben, heiße es mithin τοσουτῳ κρειττων γενομενος. Dieß ergebe sich um so mehr, wenn man mit dem Apostel die Leistungen des Gesetzes und des Evangeliums mit einander vergleiche. Wie diese innerlich verschieden seien, so

[42]) Hoffentlich wird Niemand so ungeschickt sein, dem Athanasius einzuwenden, daß doch ein Mensch besser als der Andere sei und genannt werde. Gut ist der technische Ausdruck von der Moralität der Menschen, und besser in genanntem Sinne nur der höhere Grad von Moralität. Der Mensch aber als Mensch ist nicht besser als der Andere; alle haben gleiches Wesen. Der Mensch ist in Allen derselbe.

auch die Ueberbringer beider. Das Geſetz ſei durch die Engel vermittelt worden, und doch habe die Sünde von Adam bis auf Chriſtus geherrſcht: in Adam ſeien Alle geſtorben, in Chriſto erſt würden Alle zum Leben erhoben. Die Dienſte der Engel bezögen ſich blos auf die Juden: Chriſti Werk umfaſſe alle Völker und Zeiten. In Erfüllung ſei gegangen Jeſaias Rede: „Alle werden Gottgelehrte ſein" (54, 13.). Ein weſentlich von den moſaiſchen Opfern verſchiedenes Opfer habe Chriſtus gebracht, eine innerlich verſchiedene Hoffnung ſei uns geworden. Eine Verſchiedenheit finde ſtatt, wie zwiſchen Geſetz und Gnade, wie zwiſchen Schatten und Wahrheit u. ſ. w. Hier werde alſo nicht Kleines mit Großem nur verglichen, ſondern die innere Verſchiedenheit werde angegeben, eben weil der Ueberbringer des neuen Bundes über die Geſchöpfe erhaben ſei (οὐχ ὡς προς μικρα μεγαλαι συγκρινομεναι, ἀλλ᾽ ὡς ἀλλαι προς ἀλλα την φυσιν τυγχανουσαι· ἐπει και ὁ ταυτα οἰκομονομησας κρειττων των γενητων ἐστι. orat. I. c. 53—63.).

Bei der Erklärung von Hebr. 3,2. „der treu iſt dem, der ihn gemacht hat", ſind vorzüglich die einleitenden Bemerkungen merkwürdig: „zuerſt haben wir uns der Natur des Sohnes zu verſichern, und darnach die Worte, die zu ihrer Bezeichnung gewählt ſind, zu erklären. Als Sohn kann er nun nicht von außen zur Gottheit hinzu kommen, ſondern er iſt aus dem Weſen des Zeugenden. Man muß demnach nicht um das Wort ſtreiten, wenn auch anſtatt „gezeugt," „gemacht" vorkömmt. Denn auf das Wort kömmt es nicht an, wann wir, die Sache haben. Die Bezeichnungen heben die Sache nicht auf. Das Bezeichnete zieht vielmehr auch die Bezeichnung zu ſich hin, und ändert ſie um. Denn die Worte ſind nicht vor den zu bezeichnenden Weſen, ſondern zuerſt ſind dieſe, dann erſt folgen die Worte." Athanaſius bezieht dann das ποιειν nach dem Contexte auf das hoheprieſterliche Amt des Erlöſers, mithin auf ſeine Menſchheit, und ſagt, man müſſe von 2, 14. bis 3, 2. den Zuſammenhang ins Auge faſſen, den er ſofort erkläret.

Sehr lange hält Athanaſius bei der Erklärung von Phil. 2, 6. u. ff. auf; (or. I. c. Ar. c. 40—46.) er giebt eine ſehr geiſtreiche Interpretation, die ich nicht nur wegen ihrer Eigenthümlichkeit, ſondern auch deßwegen entwickeln muß, weil ſie die ganze

Vorſtellung des Athanaſius von dem Erlöſungswerke erläutert. Zuerſt hebt er ächt dialektiſch hervor, was in dem Einwurfe liegt, den die Arianer aus dieſer Stelle ableiteten. Er bemerkt: „ſo wäre alſo die Erhöhung Chriſti ein Lohn ſeiner Fortſchritte, und natürlich der Fortſchritte, die er als Menſch gemacht hätte: denn von ſeinem Gehorſam bis zum Tode ſei ja die Rede, in deſſen Folge nach ihnen ſeine Erhöhung ſtatt gefunden habe. Er fragt nun, was Chriſtus denn vorher geweſen ſei, wenn er nun erſt erhöht wurde, und angebetet zu werden anfieng? Ohne Umſchweif ſollten ſie darum eingeſtehen, daß ſie eigentlich Chriſtum nur für einen Menſchen halten könnten. Ferner ſagt er auch hier, daß nach ihrer Vorſtellung Chriſtus uns eigentlich Dank wiſſen müſſe, nicht wir ihm, da er uns ſeine Verherrlichung verdanke.

Nun geht er weiter: der Herr erwähne einer Herrlichkeit, die er vor der Weltſchöpfung ſchon gehabt habe. (Joh. 17, 5.) Er werde alſo nicht erſt durch ſeinen Gehorſam herrlich. Sofort führt er die Stelle im Briefe an die Philipper ausführlich an, und ſagt, nichts ſei einleuchtender, als daß er nicht durch ſein Menſchwerden erſt verherrlicht worden ſei, da ja von einer Knechtsgeſtalt die Rede ſei, die er angenommen; von einer Erniedrigung, der er ſich unterzogen. Der Gottgleiche ſei Knecht geworden; das ſei keine Erhöhung; der Gnadenſpender, der er durch ſeine Erlöſung geworden ſei, ſolle Gnade erſt erhalten? Es heiße: „Im Anfang war das Wort, und bei Gott war das Wort, und Gott war das Wort.“ Der Höchſte nun ſolle erſt erhöhet werden?

Athanaſius fand demnach in der Annahme, daß in jeder Beziehung Jeſus Chriſtus, von dem zugleich geſagt werde, er habe ſich erniedrigt, als er Menſch wurde, und er ſei erhöhet worden, durch ſeine Menſchwerdung, ſolle durch ſeine Verdienſte, die er ſich als Menſch erworben, erhöhet worden ſein, einen Widerſpruch. Er ſagt nun, die Erniedrigung in der Menſchwerdung, und die damit verknüpfte Erhöhung, ſei nicht in derſelben Beziehung von der Perſon Chriſti ausgeſprochen: in wie fern er Gott gleich geweſen, und um Menſch zu werden, ſich erniedrigt habe, ſei der Sohn Gottes, der Logos gemeint; in wie fern aber von einer Er-

höhung die Rede ſei, ſei es die angenommene Menſchheit, die der Erhöhung bedurfte; aber wegen der Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto zu einer Perſon werde die Erniedrigung und Erhöhung von einem und demſelben ausgeſagt. Erkläre man die Stelle im Sinne der Arianer, welchen zufolge der ganze Chriſtus erhöhet worden wäre, ſo enthalte ſie einen unauflöslichen Widerſpruch. Unter der erhöheten Menſchheit aber verſtand Athanaſius zunächſt den Menſchen, in welchem Chriſtus während ſeines Erdenlebens wirkte, aber auch die geſammte erlöſ'te Menſchheit. Er ſagt, gleich wie er als Menſch für uns den Tod erduldet, und ſich Gott als Opfer für uns dargebracht habe, gleich wie wir Alle in Chriſto geſtorben ſeien, ſo ſeien wir auch Alle in ihm erhöhet worden. Er vergleichet damit Hebr. 6, 20., wo geſagt ſei, er ſei für uns als der Vorläufer in den Himmel eingegangen. Unſere Erhöhung, die wir ihm einverleibt ſeien (συσσωμοι ἐκεινου), werde demnach als die Seinige betrachtet. Er werde als Menſch empfangend dargeſtellt, was er als Gott ſtets gehabt habe. Das ſei eben das Wunderbare, daß die Gnade, die der Sohn dem Vater gebe, ſo dargeſtellt werde, als erhalte ſie der Sohn ſelbſt, und die Erhöhung, die der Sohn im Vater ertheile, ſo betrachtet werde als werde er erhöhet. Mit einem Worte: Athanaſius faßt auch hier den Sohn als den Repräſentanten der erlöſ'ten Menſchheit auf. Das ἐχαρισατο, bemerkt er, ſei alſo zwar vom Sohne geſagt, beziehe ſich aber auf ſeine Menſchheit und auf uns: das διο aber bezeichne die Verdienſte Chriſti, die Urſache unſerer Erhöhung und Verherrlichung.

Der Name über alle Namen, der ihm gegeben werde, ſei der Name „Sohn Gottes," welcher nach Joh. 1, 12. Allen denen zu Theil werde, die an ihn glauben, und aus Gott geboren ſeien. Im Namen Jeſu beugen ſich alle Kniee, heiße: alle Gläubigen werden durch ihn Kinder Gottes, Tempel Gottes, wahre Verehrer Gottes und verherrlichen in Wahrheit den Vater. (εἰς δοξαν θεου πατρος V. 11.), Alle die, die die Gläubigen ſo von Gottes Geiſt erfüllt ſähen, erkännten in dankbarer Bewunderung Gotteswerk in der Erlöſungsanſtalt an, und ſelbſt die himmliſchen Geiſter, die Gott ſtets angebetet hätten, würden zu noch größerer Freude erhoben, in-

dem ſie uns ſich einverleibt ſehen. „Siehe alſo das Kreuz, das den Menſchen eine Thorheit Gottes ſchien, wurde uns Allen zur Ehre: denn unſere Auferſtehung ruhet in ihm. Nicht allein Iſrael, ſondern alle Völker verlaſſen die Götzen, und erkennen den wahren Gott, den Vater Jeſu Chriſti: nur noch allein der wahre Gott wird im Namen Jeſu Chriſti angebetet.“ Athanaſius meint demnach unter den Worten: „im Namen Jeſu beugen ſich alle Kniee“ ſeien die Wirkungen davon ausgedrückt, daß der, dem von Ewigkeit die Ehre gebührte, der Gott von Anfang war, ſich bis zum Kreuzestode erniedrigte, und die Menſchen zur Anbetung Gottes zurückgeführt habe.

Doch dieſe Interpretation wird aus mehreren anderen noch klarer werden, in welchen Chriſtus in ſeiner vergöttlichten Menſchheit als der dargeſtellt wird, in welchem alle Erlöſ'ten, ſo zu ſagen, enthalten ſeien. Unter andern führt Athanaſius Apoſtelgeſch. 9, 4. an, wo Chriſtus zu Paulus, der die Kirche verfolgte, ſagte: „warum verfolgſt du mich“, um ſich zu rechtfertigen, wenn er öfters das von Chriſtus Geſagte auf die Seinigen bezieht[43]). Wenn daher die Arianer die Salbung Chriſti Hebr. 1, 9. die Taufe Chriſti, das Herabſteigen des heil. Geiſtes auf ihn ſo deuteten, als wäre Chriſto dadurch erſt etwas ertheilt worden, in deſſen Beſitz er noch nicht geweſen; ſo erklärte er es vielmehr ſo, daß in Chriſto Alle die Seinigen ſeien geſalbt, getauft, und ihnen der göttliche Geiſt ſei mitgetheilt worden. „Er wird alſo nicht mit dem heil. Geiſte geſalbt, ſagt Athanaſius, damit er Gott werde, denn das war er ſchon; auch nicht damit er König werde, — er iſt ewig König. Die jüdiſchen Könige wurden geſalbt, weil ſie es früher nicht waren, der Heiland aber iſt ja ſelbſt der Spender des heil. Geiſtes; daher ſagt er Joh. 17, 19. „für ſie heilige ich mich, damit auch ſie in der Wahrheit geheiligt ſeien.“ Er iſt alſo nicht der Geheiligte, ſondern der Heiligende. Nicht von einem Andern wird er geheiligt, ſondern er heiligt ſich ſelbſt; damit auch wir in der Wahrheit geheiligt würden. Wer ſich aber ſelbſt heiligt, der iſt der Herr der

---

[43]) Orat. II. c. 80. και Σαυλου ποτε διωκοντος την ἐκκλησιαν, ἐν ᾗ ὁ τυπος ἡν αὐτου και εἰκων.

Heiligung. Wenn alſo von ihm geſagt wird, er ſei geſalbt worden, ſo heißt es, er heiligt ſeine Menſchheit, damit Alle in ihm heilig werden (orat. I. c. 46.)[44]). So wurde er auch getauft im Jordan, und der heil. Geiſt ſtieg auf ihn herab. Das geſchah nicht, damit der Herr beſſer würde, ſondern zu unſerer Heiligung, auf daß von uns geſagt würde: „wiſſet ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes ſeid, und Gott in euch wohnet. Indem alſo der Herr als Menſch getauft wurde, wurden wir in ihm getauft und von ihm, und ſeines Geiſtes theilhaft. Darum heißt es vom heil. Geiſte: „von dem Meinigen wird er nehmen." Joh. 16, 14. Von da an beginnen alſo auch wir das Siegel zu haben und die Salbung, indem ja der Apoſtel ſagt: „ihr ſeid beſiegelt durch den heil. Geiſt." So geht die Heiligung von der Menſchheit des Herrn aus, und auf Alle über" (orat. I. c. 47.)[45]).

Die Arianer konnten, wie ſchon geſagt worden iſt, das Göttliche und Menſchliche in dem Erlöſer nicht auseinander halten; das Leiden, überhaupt das der Menſchheit in Chriſto Eigenthümliche mußten ſie auch dem Höheren in Chriſto beilegen: das Menſchliche, das in Chriſto gefunden wird, ſchien ihnen des wahren Gottes unwürdig, und gerade unter Anderem deßwegen läugneten ſie die wahre Gottheit des Erlöſers. Athanaſius erinnert nun dagegen: „was von Chriſtus in ſeiner Erniedrigung geſagt wird, wenden ſie

---

[44]) Cf. orat. II. 18. το μετ' ἐξουσιας διδοναι το πνευμα οὐ κτισματος, οὐδε ποιηματος ἐστι, ἀλλα θεου δωρον· τα μεν γαρ κτισματα ἁγιαζεται παρα του πνευματος ἁγιου, ὁ δε υἱος οὐχ ἁγιαζομενος παρα του πνευματος. ἀλλα μαλλον αὐτος διδους ἁυτο τοις πασι, δεικνυται μη κτισμα, ἀλλα υἱος ἀληθινος του πατρος ὠν.

[45]) Cf. l. l. 8. 48. οἱ ἀνθρωποι εἰσιν, οἱ ἀρχην ἐχοντες του λαβειν ἐν αὐτῳ και δι' αὐτου· αὐτου γαρ νυν λεγομενου ἀνθρωπινως χριεσθαι, ἡμεις ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῳ χριομενοι, ἐπειδη και βαπτιζομενου αὐτου, ἡμεις ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῳ βαπτιζομενοι· περι δε των τουτων παντων μαλλον ὁ σωτηρ φανερον ποιει, λεγων τῳ πατρι, καγω την δοξαν, ἡν δεδωκας μοι, δεδωκα αὐτοις, ἱνα ὡσιν ἑν, καθως ἡμεις ἐν ἐσμεν· δι' ἡμας ἁρα και δοξαν ἠτει, και το ἐλαβε, και το ἐχαρισατο και το ὑπερυψωσε λελεκται· ἐν ἡμεις λαβωμεν και ἡμιν χαρισηται, και ἡμεις ὑφωθωμεν ἐν αὐτῳ, ὡσπερ και ὑπερ ἡμων ἑαυτον ἁγιαζει, ἱν' ἡμεις ἁγιασθωμεν ἐν αὐτῳ.

zu ſeiner Herabſetzung an. Aber gerade der ganze Charakter des Chriſtenthums iſt Herablaſſung der Gottheit (πασα δε ακριβεια του χριστιανισμου εν τοις εὐτελεσι ῥήμασι και πραγμασι εὑρισκεται). Wenn ſie daher den heil. Paulus, wenn er an die Korinther ſchreibt: „ihr erkennet die Gnade unſers Herrn Jeſu Chriſti, wie er unſertwegen arm geworden, da er reich war, damit wir durch ſeine Armuth reich würden;“ II Kor. 8, 9. verſtehen könnten, ſo würden ſie nicht ſagen, der Sohn ſei ungleich dem Vater. Möchten ſie doch erkennen, welches die Art ſeiner Armuth iſt, worin die Kraft ſeines Kreuzes beſteht! Daher ſpricht auch Paulus ſo nachdruckſam von der Armuth und den Leiden des Erlöſers und ſagt: „von mir aber ſei es fern, mich eines Andern zu rühmen, als allein des Kreuzes unſeres Herrn Jeſu Chriſti, durch welchen mir die Welt gekreuzigt iſt, und ich der Welt“ Gal. 6, 14. Und abermal, „wenn ſie ihn erkannt hätten, ſo hätten ſie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt.“ I Kor. 1, 28. So auch die Arianer; „wenn ſie die Schrift verſtünden, würden ſie den Schöpfer des Alles nicht ein Geſchöpf nennen.“

Indem nun aber die Arianer eigentlich gar nichts ſchlechthin Uebermenſchliches in Chriſto annahmen, und von dem Menſchlichen, das von ihm ausgeſagt wird, gerade noch Beweiſe gegen ſeine Gottheit hernahmen; ſo mußten natürlich die Katholiken darauf geführt werden, das Menſchliche von dem Göttlichen in Chriſto ſchärfer als bisher zu ſcheiden, um die Einwürfe der Arianer zu entkräften. Es war daher keineswegs ein frivoler Kitzel der Kirchenväter, oder die Hintanſetzung deſſen, was eigentlich Noth thut, wenn ſie auf jene Unterſcheidung drangen, wie man ſpäterhin ſo oft ihnen vorgeworfen hat: gerade um die Hauptſache zu retten, thaten ſie es. Denn mit einem kümmerlichen Jammern über die Verwegenheit der Menſchen, die Alles ergründen wollten, war den Einwürfen nicht begegnet, und die Frechheit nicht abgewieſen. Da aber das Menſchliche von dem ganzen Chriſtus ausgeſagt wird, nicht ſelten von dem Sohne Gottes, alſo nicht nur von dem Menſchenſohne; ſo waren ſie auch noch gezwungen, klar auszuſprechen, daß, ungeachtet die Gottheit von der Menſchheit in Chriſto zu unterſcheiden ſei, doch eine Einheit der Perſon ſtatt finde, d. h.

daß ſich die Gottheit mit der Menſchheit in die Einheit eines Lebens vereinigt habe, ſo daß alſo, was eigentlich dieſer gilt, auch von jener prädicirt werden könne, und umgekehrt; auf dieſer Unterſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto auf der einen, und der Verbindung von beiden zu einer Perſon auf der andern Seite, beruhet auch ſchon die bereits gegebene Erklärung des Athanaſius von Phil. 2, 6. u. ff.

Es mußte aber ein tieferer Grund von dieſer perſönlichen Vereinigung nachgewieſen werden, der den denkenden Chriſten befriedigte. Athanaſius ſagte, auch vor Chriſtus ſeien einzelne Menſchen geheiligt worden, wie Jeremias im Mutterleibe ſchon, wie Jeſaia und Andere; aber dennoch habe die Sünde von Adam bis auf Chriſtus geherrſcht; es ſei ein blos vorübergehendes Einwohnen der göttlichen Kraft in einzelnen Menſchen geweſen. Sollte daher die Sünde wirklich vertilgt und ein bleibendes Heil der geſammten Menſchheit gegeben werden, ſo habe ſich die ganze Fülle der Gottheit mit der Menſchheit vereinigen müſſen, die alle Gebrechen der Menſchen auf ſich nahm, und ſie von dem Fluche befreite. „Indem die Gottheit und Menſchheit eine Einheit bildeten, iſt die Gnade von dem Logos, und wir werden nicht eines Andern, ſondern Gottesverehrer. Der Logos litt nicht, er vernichtete vielmehr die Leiden; die Schwächen der Menſchen werden auf ihn übertragen und zerſtört, und wir in Ewigkeit leidenlos und frei[46])." Athanaſius will demnach dieſes: die Fülle der Gottheit, der wahre Sohn Gottes wurde Menſch, damit, was früher blos Einzelnen vorübergehend zu Theil wurde, gleichwie auch gleichſam nur ein einzelner Strahl des Göttlichen in ihnen war, jetzt der ganzen Menſchheit ſtets zu Theil werde; er durchdrang den ganzen Menſchen bis zur Einheit der Perſon, weil ſonſt nicht er die Schwachheiten und die Gebrechen der Menſchen auf ſich genommen und getilgt hätte.

Er weiſet nun dieſes bibliſch nach. „Es ſteht geſchrieben,

---

[46]) Or. III. c. 32—34. οὐτως ἡμεις οἱ ἀνθρωποι παρα του λογου τε θεοποιου μεθα προλεφθεντες δια της σαρκος αὐτου και λοιπον ζωην αἰωνιον κληρονομουμεν. — λοιπον λογιθεισης της σαρκος δια τον του θεου λογον, ὁς δι' ἡμας ἐγενετο σαρξ.

ſagt er, das Wort iſt Fleiſch geworden, und wohnte unter uns. Der Logos wurde alſo Menſch, und kam nicht blos in einen Menſchen. Dieſes muß man wiſſen, damit man nicht wähne, daß er auch jetzt ſo in einen Menſchen gekommen ſei, wie einſt in die Heiligen, und daß er nur wie jene, ſo auch dieſen geheiligt habe. Denn wenn es nur ſo geweſen wäre, ſo hätten ſich die, die ihn ſahen, nicht verwundert, und geſagt: warum machſt du dich zum Gott, da du doch Menſch biſt? Ein bloßes Einwohnen wäre auch ganz der Gewohnheit gemäß geweſen: aber weil er Menſch wurde, ſich ſelbſt erniedrigte, und Knechtsgeſtalt annahm, deßwegen iſt das Kreuz den Juden ein Aergerniß, uns aber Gotteskraft und Weisheit. Denn der Logos iſt Fleiſch geworden. Wenn auch ehedem der Logos zu den Heiligen kam, und ſie heiligte, wenn ſie ihn würdig aufnahmen; ſo wurde doch von Keinem derſelben geſagt, wenn ſie geboren wurden, daß der Logos ſelbſt geboren worden ſei; oder wenn ſie litten, daß er gelitten habe. Aber Petrus ſagt: „er litt für uns im Fleiſche.“ I. Pet. 4, 1. So wurde gezeigt, daß die Gottheit leibhaft, wie der Apoſtel ſagt, unter uns gewohnt hat“ (orat. III. c. 70—73.).

Athanaſius zeigt ſofort, wie wegen dieſer Vereinigung der Gottheit und Menſchheit, das Menſchliche auch von jener, mit einem Wort, von dem ganzen Chriſtus ausgeſagt werde; ferner wie wenn die Gottheit wirkte, z. B. bei Wundern, auch die Menſchheit dabei thätig geweſen ſei; wie aber auch bei dem Dulden und Leiden, obſchon die leidensunfähige Gottheit nicht afficirt werden konnte, doch dieſe nicht aufſerhalb des Menſchen geweſen wäre, weßwegen es auch das Leiden des Wortes Gottes genannt werde.

So erklärte nun Athanaſius, wie von Chriſtus ein Zunehmen an Weisheit ausgeſagt werden könne, ohne daß deßwegen die Arianer begründet ſeien, ſeine Gottheit zu läugnen. Er ſetzt voraus, daß die menſchliche Natur nach ihren Geſetzen nur allmählig ſich entwickeln könne; er iſt darum weit entfernt, eine magiſche Weiſe anzunehmen, durch welche die Menſchheit in Chriſto plötzlich und mit einemmale ſich entwickelt gehabt hätte. (του σωματος ἀρα ἡ προκοπη, αὐτου γαρ προκοπτοντος κ. τ. λ. κατ' ὀλιγον αὐξανοντος του σωματος – – ἀλλα το ἀνθρωπινον ἐν τῃ σοφιᾳ προεκοπτεν, ὑπερ-

βαινον κατ' ὀλιγον την ανθρωπινην φυσιν, και θεοποιουμενον). Er ſtellt ſich die Sache darum ſo vor, der Erlöſer habe durch ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt zugenommen (αὐτος ἐν ἑαυτῳ προεκοπτε). Wie ſich nämlich das Menſchliche immer mehr und mehr durch das Göttliche in ihm entwickelt, und das Göttliche habe durchſcheinen laſſen, habe ſich auch die Gottheit immer mehr geoffenbart, das ſei es, wenn es heiße, er nahm zu an Weisheit und Gnade." Nach und nach ſei der Menſch ganz vergöttlicht, und ſo auch das Organ geworden, durch welches die Gottheit ſich ganz habe offenbaren können. (και ὀργανον αὐτης προς την ἐνεργειαν της θεοτητος και την ἐκλαμψιν αὐτης γινομενον, και φαινομενον πασι). So war der arianiſche Vorwurf auf eine genügende Weiſe entfernt, und allem doketiſchen zugleich begegnet. Athanaſius gewann nun auch noch das, daß er dieſe allmählige Vergöttlichung der menſchlichen Natur als den thatſächlichen Beweis aufſtellen konnte, welcher Vergöttlichung und Vervollkommnung der Menſch fähig ſei[47]).

Die Einwendung der Arianer, daß der Herr geſagt habe, Zeit und Stunde wiſſe nur der Vater, entfernt nun Athanaſius auf eine meiſterhafte Weiſe. „Der, ſagte er, der die Zeiten gemacht hat (Hebr. 1, 2.), ſoll das Ende der Zeiten nicht wiſſen?" Aber ſelbſt der Zuſammenhang zeigt, bemerkt er weiter, daß er es wohl wußte. Denn da er die begleitenden Umſtände, Alles, was vorher geſchehen werde, anzeigt, wußte er doch wohl auch, wann das Ende ſelbſt ſein wird. Es iſt gerade, wie wenn Jemand einem Reiſenden, der in eine gewiſſe Stadt ſich begeben will, genau beſchriebe, was ihm unterwegs begegnen werde, was vor der Stadt liege u. ſ. w., aber nicht wiſſen ſolle, wo die Stadt ſelbſt ſei! Er wußte es alſo als Gottes Sohn und wußte es nicht als Menſch. Warum es aber Chriſtus nicht ſagte, bedürfen wir nicht zu wiſſen. Doch, Matth. 24, 42., ſetzt Athanaſius hinzu, ſcheint auch der Grund angegeben zu ſein, damit wir nämlich ſtets wachſam bleiben (orat. III. c. 43.)[48]).

---

[47]) Τις δε ἐστιν ἡ λεγομενη προκοπη ἡ ἡ παρα της σοφιας τοις ἀνθρωποις μεταδιδομενη θεοποιησις και χαρις, ἐξαφανιζομενης ἐν αὐτοις της ἁμαρτιας και της ἐν αὐτοις φθορας κατα την ὁμοιοτητα και συγγενειαν της σαρκος του λογου κ. τ. λ.

[48]) De incarnat. contr. Ar. c. 7. ſagt Athanaſius nicht mehr, daß Chri-

Die Arianer bezogen die Auferweckung Christi von den Todten auf seine ganze Person: weil das Höhere in Christo als endlich auch leiden und sterben konnte, konnte es auch auferweckt werden. Gal. 1, 1. führten sie als Beweis an. Athanasius berief sich auf Joh. 2, 19., wo Johannes erklärend hinzugesetzt habe: „er sprach von seinem Leibe;" darum sei auch in jener Stelle nicht von der Auferweckung des Sohnes Gottes die Rede, obschon wegen der Einheit der Person, die das Göttliche und Menschliche in Christo bildeten, die Auferweckung auch vom Sohne Gottes ausgesagt werden könne. Ueberdem heiße es bei Johannes, er selbst werde seinen Tempel in drei Tagen wieder aufbauen (de incar. c. Ar. c. 2.).

Die Worte Christi zum reichen Jüngling: „Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut, als Gott allein," erklärt Athanasius so, daß Christus nach der Vorstellung dessen gesprochen habe, mit dem er sprach. Dieser habe ihn nämlich für einen bloßen Menschen gehalten, und doch gut genannt; Christus erkläre also nur, daß das Gutsein nicht dem Menschen, sondern nur Gott zukomme. Aus dem Zusammenhang erhelle aber doch, daß Christus sein Gutsein von sich factisch ausgesprochen habe, er habe nämlich eine unbedingte Nachfolge von dem Jüngling gefordert; was nur in der Voraussetzung, daß er der Gute sei, möglich gewesen (de incarn. c. Ar. c. 7.); aber Christus habe antworten können, wie er geantwortet habe, weil er Mensch gewesen, dem das Gutsein an sich nicht zukomme.

Die Stelle „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", sagt Athanasius, habe Christus anstatt unser gesprochen (ἐκ προσωπου ἡμετερου λεγει). Nicht er, der von sich selbst sage, er sei Eins mit dem Vater, sei von Gott verlassen gewesen, sondern wir, und wegen uns Verlassenen sei Christus in die Welt gekommen. Indem er aber die Strafen auf sich genommen, die denen gebührten, die Gott verlassen hätten, um uns zu Gott zurückzuführen, habe er

---

stus als Mensch die Zeit und Stunde nicht gewußt habe. So war es auch consequenter; denn da er lehrte, daß sich die Menschheit Christi vergöttlicht habe, so konnte er, genau genommen, nicht mehr sagen, als Mensch habe er die Frage nicht beantworten können. Man sehe unten den heil. Hilarius hierüber.

jene Worte anſtatt der Menſchheit ausgerufen. Und wenn er am Kreuze geſagt habe: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geiſt," ſo habe er Alle Menſchen, die in ihm belebt werden, ſeinem Vater in ſich empfohlen. Denn ſie ſeien ſeine Glieder, und die vielen Glieder ſeien Ein Leib, die Kirche, wie auch Paulus an die Galater ſchreibe: „ihr ſeid alleſamt Eins in Chriſto Jeſu." Das Haupt habe für die Glieder geſprochen." (L. I. c. 2, 5.)

Alles aber faßt Athanaſius in folgender Stelle zuſammen: „Was alſo immer Dürftiges von dem Herrn geſagt iſt, kommt ſeiner Armuth zu, damit wir in ihm reich würden, nicht deßwegen, damit wir gegen den Sohn Gottes ſchmähen. Deßwegen iſt der Sohn Gottes Sohn des Menſchen geworden, damit die Söhne des Menſchen, Adams Söhne, Gottes Söhne würden. Denn der, der auf eine unbegreifliche, unausſprechliche und ewige Weiſe aus dem Vater im Himmel geboren iſt, wird in der Zeit aus Maria der Gottesgebärerin geboren, damit die früher von unten geborenen, von oben wiedergeboren würden, d. h. aus Gott. So erhielt er eine Mutter auf Erden, der ſeinen Vater im Himmel hat. Deßwegen nennt er ſich Menſchen-Sohn, damit wir Menſchen Gott Vater nennen. Gleichwie nun wir die Knechte Gottes, Söhne Gottes geworden ſind, ſo iſt der Herr der Knechte Sohn des Knechts geworden, Adams Sohn, damit die ſterblichen Söhne Adams-Gottes-Söhne würden; gleichwie geſchrieben ſteht, „er gab ihnen die Macht Söhne Gottes zu werden." Daher ſchmeckt Gottes-Sohn als Menſch den Tod, damit die Menſchen-Söhne an dem Leben Gottes Antheil nehmen. Er ſelbſt nun iſt ſeiner Natur nach Gottes Sohn, wir durch die Gnade. Daher ſagt er: „ich gehe zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott." Denn Gott iſt ſein Vater, der Natur nach, unſer Vater aus Gnade. Er wurde aber auch ſein Gott gemäß der Oekonomie, weil er Menſch iſt; unſer Gott und Herr aber iſt er ſeiner Natur nach. Deßwegen wurde der Logos und Sohn des Vaters mit der Menſchheit vereinigt, er iſt Fleiſch und vollkommener Menſch geworden, damit die Menſchen mit dem Geiſte vereinigt, ein Geiſt werden. Er alſo iſt Gott im Fleiſche, damit wir Menſchen im Geiſte werden. Er nahm den Erſtling aus dem Weſen der Menſchheit, d. i. die Knechtsgeſtalt, und wurde

uns ähnlich, und gab uns aus dem Weſen des Vaters, den Erſtling des Geiſtes, damit wir Söhne Gottes werden und ähnlich dem Gottes-Sohne. Er alſo, der warhafte Sohn Gottes von Natur, trägt uns Alle, damit wir Alle den Einen Gott tragen. Was darum immer nach der heil. Schrift der Sohn empfangen hat, iſt wegen des Leibes Jeſu Chriſti geſagt, der der Erſtling der Kirche iſt. 1 Kor. 15, 23. Indem nun der Erſtling einen Namen über alle Namen erhalten hat, ſo iſt in ihm der Kraft (einer auſſerzeitlichem Wirklichkeit) nach die ganze Maſſe erhoben und nimmt an ſeiner Würde Theil (συνηγερθη δυναμει και το φυραμα και συνεκαθεσθη): „„er hat uns mit auferweckt und mit verſetzt ins Himmliſche in Chriſto Jeſu““ (Epheſ. 2, 6.). So wird uns von ihm als Gott Alles gegeben, was er als Menſch empfangen hat. Er ſelbſt gibt ſich das Leben (ſeiner Menſchheit) und heiligt ſich und erhöht ſich ſelbſt. Wenn nun geſagt wird, der Vater hat ihn geheiligt, auferweckt, ihm einen Namen gegeben, das Leben; ſo iſt begreiflich, da der Vater Alles durch den Sohn thut, er ihn durch ſich ſelbſt geheiligt, auferweckt hat u. ſ. w., d. h. ſeinen Körper, und damit ſeinen myſtiſchen Körper der Kirche, ſeine Menſchheit, und damit die geſammte an ihn glaubende Menſchheit“ (de incarnat. c. Ar. c. 8, 12.).

Chriſtum betrachtet alſo Athanaſius durchgängig als den Repräſentanten der erlöſ'ten Menſchheit, aber nicht blos als den leeren Repräſentanten, damit ich ſo ſage; die geſammte Kirche iſt in ihm, in ſeiner Kraft, er iſt der Anfangspunkt, und gleichwie im Anfang Alles enthalten iſt, ſo die geſammte Kirche in ihm. Die Kirche iſt gleichſam, wenn man ſich an dem Ausdruck, der gröblich mißverſtanden werden kann, nicht ſtoßen will, die Entwicklung Chriſti in der Zeit. Hat man ſich der Idee bemächtigt, wie Athanaſius Chriſtum auffaßt und darſtellt, ſo wird man finden, daß auch die Interpretation einzelner Stellen, die willkührlich bei dem erſten Anblick erſcheinen mag, einen feſten Halt durch ihre Anſchauung im Ganzen erhält.

Was nun die Antwort betrifft, die Athanaſius den Arianern, wegen ihrer Berufung auf Ezechiel 3, 14 und ähnlichen Stellen giebt, ſo bemerkt er, daß dieſe Einwürfe gar nicht auf die katholiſche

Lehre paſſen, eben weil nach ihr Vater und Sohn Ein Gott ſeien. Von der Stelle Joh. 17, 3. bemerkt er, daß zu den Worten: „damit ſie dich, den allein wahren Gott erkennen“ zugleich hinzugefügt ſei: „und den, den du geſandt haſt;“ und ſagt: wie ſich wohl Chriſtus, als Geſchöpf, zu dem Schöpfer hinſtellen könne? Gerade aus dieſer Stelle folge, daß er wahrer Gott und wahrhafter Gottes-Sohn ſei. Er verlangt dann, daß mit dieſer Stelle I Joh. 5, 20. verglichen werde. — So viel nun von dem Sohne Gottes.

Die Lehre vom heil. Geiſte, die im Beginne der arianiſchen Häreſie ganz im Hintergrunde gehalten wurde, mußte nothwendig auch mit in den Kampf verwickelt werden; denn wie die Arianer vom Sohne unchriſtlich dachten, ſo konnten ſie vom Geiſte nicht chriſtlich denken. Der Sohn, der den Geiſt ſendend dargeſtellt wird, erſchien ihnen als Geſchöpf, um wie viel mehr der heil. Geiſt, der geſendet wird? Zwar ſollte man aus einigen ſchon angeführten Stellen ſchließen, daß die Arianer den Geiſt höher geſtellt haben, als den Sohn, weil ſie ſagten, dieſer ſei durch ihn geheiliget worden. Allein ſie müſſen ſich wohl einen andern Geiſt, den Vater etwa ſelbſt, eine Ausſtrömung aus demſelben darunter gedacht haben; oder ſie haben ſich gar nichts dabei gedacht, ſondern nur jene Erſcheinung bei der Taufe des Erlöſers als eine willkommene Veranlaſſung ergriffen, um Einwendungen gegen die katholiſche Wahrheit daraus abzuleiten, ohne weiter über ihren Gehalt nachzudenken. Dieß iſt an und für ſich nicht unwahrſcheinlich, wenn wir die Gedankenloſigkeit der Arianer, der wir gar oft begegnen, berückſichtigen. Aber als Geſchöpf mußten ſie den heil. Geiſt anſehen, da ſie ja den Sohn als das erſte Geſchöpf, durch welches ſofort alles Uebrige geſchaffen worden ſei, auffaßten. Es iſt übrigens zu bemerken, daß Athanaſius vorzüglich gegen Solche über den heil. Geiſt ſchreibt, die die Gottheit des Sohnes glaubten, und nur die des h. Geiſtes verwarfen, wie wir aus ep. I. ad. Serap. c. 3. erſehen. Sonſt nennt er die Pneumatomacher, gegen welche er ſich wendet, Tropiker (l. l. c. 7.). Ich weiß nicht warum; vielleicht ſagten ſie, daß der heil. Geiſt nur eine Perſonification einer göttlichen Kraft ſei. Damit würde aber nicht zuſammenſtimmen, daß Athanaſius gegen ſie die Gottheit, nicht die Perſönlichkeit des heil. Geiſtes beweiſet.

Die Beweisführung des Athanaſius für die Gottheit des heiligen Geiſtes iſt übrigens der für die Gottheit des Sohnes ganz ähnlich. Jene Stellen aber, worin er aus den dem heil. Geiſte in der heil. Schrift gegebenen Prädicaten: allmächtig, allgegenwärtig u. dgl. ſeine Gottheit ableitet, übergehe ich; die ſpäteren Dogmatiker haben ihm Alle hierin nachgeahmt. — Er folgert aus der Taufformel, daß der heil. Geiſt wahrer Gott ſei, weil er nicht mit dem Vater und Sohn zugleich würde genannt werden, da kein Geſchöpf mit dem Schöpfer zuſammengeſtellt werden könne. Die geſammte Trinität, fährt er fort, ſei ſchöpferiſch und wahrer Gott, unzertrennlich, ſich ſelbſt gleich, und eine Wirkung gehe von ihr aus, denn der Vater wirke Alles durch den Sohn im heil. Geiſt[49]). So nur werde die Einheit der Dreiheit gerettet, aber eben damit die Einheit des Weſens geſetzt.

Der Glaube, der auf die Trinität gegeben werde, ſagt Athanaſius weiter, ſei in ſich ſelbſt ein und derſelbe; ſo ſei auch die Trinität unzertrennlich, und nicht in ſich ſelbſt ungleich; es ſei darum nothwendig eine Heiligkeit in derſelben, eine Ewigkeit, eine unveränderliche Natur in den drei Perſonen (l. l. c. 30.). Auch kömmt dieſer Beweis unter der Form vor, daß, da unſer Glaube ewig ſei, auch die Dreiheit ewig ſein müſſe, und darum der heil. Geiſt kein Geſchöpf ſei (l. l. 7.). Dieſes Argument werden alle diejenigen anerkennen müſſen, die die Taufformel und den Glauben an Vater, Sohn und Geiſt nicht verwäſſern. Denn blos zu ſagen, die Taufformel wolle nichts Anderes, als daß wir an den Vater glauben, wie ihn Chriſtus gelehrt habe u. ſ. w., iſt nichtig; nicht ſo glauben

---

[49]) Τριας τοινυν ἁγια τελεια ἐστιν, ἐν πατρι και υἱῳ και ἁγιῳ πνευματι θεολογουμενη, οὐδε ἀλλοτριον οὐδε ἐξωθεν ἐπιμιγνυμενον ἐχουσα, οὐδε ἐκ δημιουργου και γενητου συνισταμενη, ἀλλ' ὁλη του κτιζειν και δημιουργειν οὐσα· ὁμοιαδε ἑαυτῃ και ἀδιαιρετος ἐστι τῃ φυσει, και μια ταυτης ἡ ἐνεργεια. ὁ γαρ πατηρ δια του λογου ἐν πνευματι ἁγιῳ τα παντα ποιει. και οὑτως ἡ ἑνοτης της ἁγιας τριαδος σωζεται. ep. III. ad Serap. c. 6. ἐν τριαδι γαρ αὐτην (την πιστιν) ἐθεμελιωσε και ἐρριζωσεν ὁ κυριος, εἰρηκως τοις μαθηταις πορευθεντες κ. τ. λ. (Matth. 28, 19.) κτισμα δε εἰ ἠν το πνευμα, οὐκ ἀν συνεταξεν αὐτο τῳ πατρι, ἱνα μη ἡ ἀνομοιος ἑαυτῃ ἡ τριας, ξενου τινος και ἀλλοτριου συντασσομενου. τι γαρ ἐλλειπει τῳ θεῳ, ἱνα ἀλλοτριουσιον προσλαβηται, και συν αὐτῳ δοξαζηται;

wir an Chriſtum, daß wir blos ſeine Lehre glauben; er ſelbſt, ſeine Perſon, iſt das Object unſeres Glaubens, wie der Vater; eben ſo der heil. Geiſt. Wir können einem endlichen Weſen glauben, aber nicht an ein endliches Weſen. Wir glauben aber an den Vater, Sohn und Geiſt.

Athanaſius führt auch dieſes Argument auf die eine und unzertrennliche Wirkung der Trinität zurück. „Wenn der heil. Geiſt in uns iſt, ſo iſt auch der Sohn, der ihn gibt, in uns, und in dem Sohn der Vater. Dieſen Sinn hat die Rede: „„wir werden kommen, ich und der Vater, und Wohnung bei ihm machen."" Es iſt, wie wenn es hieße: wo das Licht iſt, iſt ſein Glanz, und wo ſein Glanz, da ſeine Wirkung, ſeine leuchtende Gnade. Dieſes lehrt auch Paulus, wenn er im zweiten Briefe an die Korinther ſchreibt: „„die Gnade unſers Herrn Jeſu Chriſti, und die Liebe Gottes, und die Gemeinſchaft des heil. Geiſtes, ſei mit euch:"" 13, 13. Die gegebene Gnade nämlich wird in der Dreieinigkeit gegeben, vom Vater durch den Sohn im heil. Geiſt. Denn wie die Gnade von dem Vater durch den Sohn gegeben wird, ſo wird man dieſer Gabe nur theilhaft durch den heil. Geiſt. Indem wir nämlich des heil. Geiſtes theilhaft ſind, haben wir die Liebe des Vaters, und die Gnade des Sohnes und die Gemeinſchaft des heil. Geiſtes. Eine Wirkung der Trias leuchtet alſo auch von daher ein. Denn der Apoſtel zeigt nicht an, daß von Jedem Verſchiedenes und Getrenntes, ſondern daß eine Gabe von der Dreiheit gegeben werde, und Alles aus einem Gott ſei" (ep. I. ad Serap. c. 30—31. cfr. ep. III. ad Serap. c. 6.).

Ferner ſagt Athanaſius, der heil. Geiſt iſt das heiligende Princip. Er führt Röm. 1, 4. 1 Kor. 6, 11. Tit. 3, 5. als Beweisſtellen an; wer aber Alles heiliget, iſt nicht ſelbſt ein endliches Weſen, denn eben dieſe bedürfen erſt der Heiligung [50]).

Er iſt das belebende Princip Röm. 8, 11.; alle Geſchöpfe ha-

---

[50]) Ep. ad Serap. το τοινυν μη ἁγιαζομενον παρ' ἑτερου, μητε μετεχον ἁγιασμου, ἀλλ' αὐτο μετεκτον ὀν, ἐν ᾧ και τα κτισματα παντα ἁγιαζεται, πως ἂν εἰη ἐν των παντων, ἰδιον των μετεχοντων αὐτου;

ben nur das Leben, indem ſie an ihm Theil nehmen; wer aber das Leben Andern gibt, der hat es in ſich ſelbſt[51]).

Der heil. Geiſt iſt das Siegel und die Salbung; I Joh. 2, 28. Die Geſchöpfe aber werden durch ihn beſiegelt und geſalbt, und belehrt. Iſt aber der heil. Geiſt das Siegel und die Salbung, in welchem der Sohn Alles ſalbt und beſiegelt, welche Aehnlichkeit hat das Siegel mit dem Beſiegelten, und die Salbung mit dem Geſalbten? Das Siegel gehört nicht ſelbſt zu dem Beſiegelnden, die Salbung zu dem zu Salbenden (ep. I. ad Serap. c. 23.).

Durch ihn werden Alle Gottes theilhaft I Kor. 3, 16. Wäre er dennoch ſelbſt ein Geſchöpf, ſo hätten wir keine Gemeinſchaft mit Gott. Der iſt alſo wohl nicht bei Sinnen, der ſagt, der heil. Geiſt ſei ein endliches Weſens, und nicht aus dem Weſen Gottes (ep. I. ad Serap. c. 24.). Der heil. Geiſt iſt der Hauch des Sohnes; er prägt Chriſtum in uns aus; er iſt darum kein Geſchöpf, (d. h. das göttliche Werk der Erlöſung in uns vollbringen kann nur Gott, da es nun der heil. Geiſt vollbringt, ſo iſt er auch Gott).

Gleichwie wer den Sohn ſieht, auch den Vater ſieht; ſo hat, wer den heil. Geiſt hat, auch den Sohn, und ihn habend iſt er ein Tempel Gottes. Daher ſagt der heil. Paulus: „wiſſet ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes ſeid, und der Geiſt Gottes in euch wohnet?“ Und Johannes: „daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er uns von ſeinem Geiſte gegeben hat“ I Joh. 4, 13. Wenn nun daraus, daß der Vater im Sohn iſt, und der Sohn im Vater, folgt, daß der Sohn kein Geſchöpf ſei, ſo folgt auch, daß der heil. Geiſt keines ſei, denn indem der heil. Geiſt in uns wohnt, wohnt auch Gott in uns. Ferner iſt der Sohn nur Einer; er iſt der Eingeborne; eben ſo iſt auch nur ein Geiſt; Geſchöpfe aber ſind viele, viele Engel, Erzengel u. ſ. w. Mit dem heil. Geiſte verhält es ſich alſo ganz ſo wie mit dem Sohn“ (ep. ad Serap. III. c. 3.).

Ueberhaupt folgerte Athanaſius daraus, daß der heil. Geiſt in

---

[51]) Τα δε κτισματα ζωοποιουμενα ἐστι δι' αὐτου· το δε μη μετεχον ζωης, ἀλλ' αὐτο μετεχομενον και ζωοποιουν τα κτισματα, ποιαν συγγενειαν προς τα γενητα ἐχει;

demſelben Verhältniß zum Vater dargeſtellt werde, wie der Sohn, daß auch er ſo wenig wie Dieſer zu den Geſchöpfen gehören könne. „Aus dem Sohne erkennen wir den heil. Geiſt. Denn das Verhältniß des Sohnes zum Vater entdecken wir auch im heil. Geiſt. Der Sohn ſagt: „Alles, was der Vater hat, iſt mein," ebenſo gilt es auch vom heil. Geiſt 1 Kor. 2, 11. Wie der Sohn uns zu Söhnen Gottes erhebt, eben ſo der heil. Geiſt; denn die, welche vom Geiſte getrieben werden, ſind Kinder Gottes, im heil. Geiſte. Der Vater ſchickt den Geiſt ſeines Sohnes in unſere Herzen, der ruft Abba, Vater. Gal. 4, 16. Wie der Sohn vom Vater kömmt, ſo der heil. Geiſt, und der Geiſt des Sohnes wird zugleich auch der Geiſt des Vaters genannt: „wenn der Tröſter gekommen ſein wird, den ich euch vom Vater ſchicken werde, der Geiſt der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird Zeugniß von mir geben." Joh. 15, 26. (d. h. der heil. Geiſt geht nicht nur vom Sohne, ſondern zugleich wie der Sohn unmittelbar vom Vater aus). Wie nun der Sohn kein Geſchöpf iſt, ſo auch der heil. Geiſt nicht (l. l. c. 1.).

Diejenigen, die die Gottheit des heil. Geiſtes beſtritten, beriefen ſich, ſonderbar genug, auf Amos 4, 13. «κτιζων πνευμα.» Athanaſius entwickelt nun die verſchiedenen Bedeutungen, die das Wort πνευμα habe, und ſtellt die Regel auf, daß der heil. Geiſt nur dann gemeint ſei, wenn der Artikel bei πνευμα ſtehe, oder, wenn es heiße, der Geiſt Gottes, der Geiſt der Vaters, der Geiſt Chriſti, der Geiſt des Sohnes. Nur im neuen Bund werde auch zuweilen „Geiſt" allein geſetzt und bedeute doch den heil. Geiſt; weil an ſolche die Rede ergehe, die ihn ſchon empfangen hätten und wüßten, worin der Glaube an ihn beſtehe, wie Gal. 3, 3. In allen übrigen Fällen ſei nicht der heil. Geiſt gemeint; in der beſtrittenen Stelle bei Amos aber bedeute πνευμα den Wind; in andern die Wirkungen des heil. Geiſtes in uns, oder etwas dergleichen. Wie endlich Athanaſius die Arianer abweiſet, wenn ſie ſagten (ep. IV. ad Serap. c. 5.), daß, wenn der heil. Geiſt vom Vater und Sohn ausgehe, derſelbe eigentlich der Enkel des Vaters, alſo der Vater Großvater genannt werden müſſe, kann ſich jeder wohl vorſtellen, der den Geiſt des Athanaſius bisher auch nur in etwas begriffen hat.

Nun können wir zuſammenſtellen, wie Athanaſius die Trinitätslehre darſtellt. Er nennt Vater, Sohn und Geiſt ὁμοουσια (ep. I. ad. Serap. c. 27.); eine Gottheit: „es iſt ein Glaube an die heil. Dreiheit, weil eine Gottheit in der Dreiheit iſt" (ep. ad. Jov. c. 4. διὰ το καὶ μιαν εἶναι ἐν τῃ ἁγιᾳ τριαδι θεοτητα). Ungeachtet dieſer Einheit der Gottheit in den Dreien, hält er die Verſchiedenheit der Perſonen feſt. So ſagt er in der Abhandlung über Matth. 11, 22. (tom. I. fol. 108.): „die allgeprieſene, verehrte und angebetete Trias iſt eine, untheilbar und geſtaltlos. Ohne Vermiſchung wird ſie verbunden, ohne Trennung beſtehet die Einheit. Denn daß jene verehrungswürdigen drei lebendigen Weſen, heilig, heilig, heilig ſagen, bedeutet die drei vollkommenen Hypoſtaſen (τας τρεις τελειας ὑποστασεις δεικνυντα ἐστι); ſo wie von ihnen, wenn ſie ſagen „Herr" ein Weſen angedeutet wird." Aber eben deßwegen, weil Athanaſius das Geſtaltloſe von der Trinität ausſagt, und überzeugt iſt, daß drei von einander getrennte Perſonen angenommen werden, wenn man ſich die drei göttlichen Perſonen wie ungefähr drei Menſchen denkt, deren Einheit in dem Beſitz derſelben Menſchheit beſtehet, ſo verſchmähet er dieſe Vergleichung (fidei expos. c. 2. οὐτε τρεις ὑποστασεις μεμερισμενας καθ' ἑαυτας, ὡσπερ σωματοφυως ἐπ' ἀνθρωπων). Endlich lehrt er, daß der heil. Geiſt auch vom Sohne ausgehe. Er nennt (de incar. contr. Ar. c. 9.) den Sohn die Quelle des heil. Geiſtes (οἰδε γαρ παρα τῳ θεῳ ὀντα τον υἱον την πηγην του ἁγιου πνευματος).

Gregorius von Nazianz aber ertheilt dem Athanaſius (encom. s. Ath. c. 20.) das Lob: „da alle Chriſten in drei Parteien ſich getheilt hatten, und Viele in Betreff des Glaubens an den Sohn eine ungeſunde Lehre hatten (die Arianer), noch Mehrere in Betreff des heiligen Geiſtes irrten, denn wenn man nur weniger ungläubig war, hielt man es damals ſchon für den rechten Glauben, nur Wenige aber in beiderlei Beziehung geſund waren, da hatte er, der Erſte und allein oder nur mit ſehr Wenigen den Muth, klar und ohne Rückhalt die eine Gottheit und das eine Weſen der Dreien in ſeinen Schriften zu bekennen; und die Gnade, die den Vätern früher in der Erkenntniß des Sohnes zu Theil geworden war, wurde ihm nachher auch in der Erkenntniß des heiligen Geiſtes geſchenkt."

So wurde Athanasius der Vater der kirchlichen Theologie; d. h. nicht des Kirchenglaubens, der nur von Christus kömmt, sondern der schärfern und genauern Darstellung und Entwickelung dieses Glaubens im Begriffe.

In denselben Schriften, in welchen sich Athanasius gegen die Arianer wendet, bekämpft er auch die Sabellianer. Es war dazu um so mehr dringende Veranlassung vorhanden, als in der Bekämpfung des Arianismus manche Katholiken so weit ausschweiften, daß sie diesem nicht anders auswichen, als indem sie sich dem Sabellianismus näherten. Es wird später noch von ihnen die Rede sein. Auch warf man den Katholiken häufig den Sabellianismus vor. Ich bin aber hier gezwungen eine Untersuchung anzustellen, die Mancher als nicht hieher gehörig ansehen dürfte. Allein, um die folgende Beweisführung des Athanasius gegen den Sabellianismus zu verstehen, scheint sie schon nothwendig zu sein; noch mehr aber, um in den Geist des ganzen Kampfes der Kirche für ihre Lehre von der Trinität, den ich beschreibe, einzudringen. Zudem wurde ich durch eine äussere sogleich zu nennende Veranlassung dazu aufgefordert. Es konnte allerdings, dieser Veranlassung zu Folge die jetzt zu gebende Erörterung im ersten Buche angestellt werden, da Sabellius in die vornicäische Periode fällt. Da wir jedoch jetzt die katholische Trinitätslehre nach ihrem ganzen Umfang entwickelt sehen, so scheint auch ihr Verhältniß zum Sabellianismus jetzt erst gehörig verstanden werden zu können. Ihr Verhältniß zum Arianismus wird zugleich mehr Licht bekommen.

Vor einigen Jahren ist nämlich eine sehr scharfsinnige Abhandlung [52]) „über den Gegensatz der Athanasianischen und sabellianischen Trinitätslehre“ von einem der geistreichsten Theologen unter den Protestanten erschienen, in welcher der letzteren bei weitem der Vorzug vor der katholischen gegeben wird. Ich sage: es wird in derselben der sabellianischen der Vorzug gegeben; denn sie entscheidet nicht, welche schlechthin die biblische, die geoffenbarte Trinitätslehre sei. Vielmehr scheint sie anzunehmen, daß ursprünglich nur in

[52]) Theologische Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Drittes Heft. S. 295—408. Die Abhandlung ist von Schleiermacher.

Gesängen, in poetischen Hervorbringungen, und in rhetorischen Vorträgen der Erlöser sei vergöttlicht worden; daß also der christliche Glaube nicht bestimmt seine Gottheit gelelehrt habe. Nur das scheidet Schleiermacher als schlechthin unchristlich aus, wenn in Christo nur ein Mensch, der nicht einmal vom heil. Geist empfangen worden, also nicht unsündlich sei, erkannt werde. Ob aber Christus wahrhaft Gott sei, also gleiches Wesens mit dem Vater, jedoch so, daß ein Personenunterschied angenommen werde; oder ob er ein dem Vater untergeordnetes ihm ungleiches Wesen, oder schlechthin identisch mit dem Vater sei, oder wie das Verhältniß immer endlich erklärt werden möge, wenn nur Uebermenschliches und Göttliches in Christo anerkannt werde, das scheint Schleiermacher nicht als durch die christliche Offenbarung bestimmt, anzuerkennen. Daß gerade die katholische Lehre die katholische geworden, scheint ihm gewissermaßen zufällig. (S. 297. u. ff.)

Er erklärt sich aber die Sache so, daß von Alexandrien aus durch Platonisiren, oder ein blos philosophisches, kosmologisches Interesse die kirchliche Trinitätslehre entstanden sei, durch das Interesse nämlich einen Uebergang von den endlichen Wesen zu dem Unendlichen im Sohne Gottes zu erhalten (S. 355); denn wenn dieses nicht vorgewaltet hätte, hätte sich, wie er meint, die sabellianische Trinitätslehre gebildet, die keinen Personenunterschied in der Gottheit annimmt, und lehrt, daß diese unpersönliche Gottheit das Göttliche in Christo und der heil. Geist sei; aber doch auch in Christo und dem heil. Geist eigenthümliche Offenbarungen Gottes anerkennt, weßwegen auch das Wort Trinität von ihr beibehalten wird. Wegen dieses sich einmischenden Menschlichen und Fremden sei so viel Schwankendes bei den Kirchenvätern in Bestimmung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater, sagt Schleiermacher weiter: da hingegen die sabellianische Theorie in sich selbst klar und bestimmt sei, weßwegen ihr das Zeugniß der Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit schwerlich versagt werden könne. Ohne alle Gründe des Herrn Schleiermacher aufzuzählen, (wozu hier der Ort nicht ist, und ohnedieß haben sie mit arianischen Einwürfen öfters viele Aehnlichkeit), bemerke ich nur noch dies, daß er den Tadel ausspricht, die Zeugung des Sohnes, und noch mehr, das Her-

vorgehen des heil. Geiſtes ſei völlig unverſtändlich; und den Vorwurf macht, daß, wenn man einmal eine göttliche Eigenſchaft zu perſonificiren angefangen habe, wie den Logos (den göttlichen Verſtand) man eben ſo gut Alle perſonificiren könne[53]). Ferner ſagt er, befriedige die ſabellianiſche Theorie das Intereſſe der chriſtlichen Frömmigkeit, um das Wenigſte zu ſagen, eben ſo ſehr, als die kirchliche; ja da ſie Chriſtum ſchlechthin für Gott halte, wohl eher noch mehr als dieſe. Endlich empfehle ſie ſich dadurch, daß ſie ſich blos auf das Verhältniß Gottes zur Welt, und zur Heilsordnung beziehe, während die kirchliche Trinitätslehre transcendent ſei.

Ich bemerke vorerſt, daß von Chriſtus, wie ich im erſten Buch gezeigt habe, ſtets gelehrt worden ſei, daß er Gott ſei, und daß er keineswegs blos in Hymnen und überſchwänglichen Ergießungen des chriſtlichen Gefühls ſei vergöttlicht worden. Man erinnere ſich an den Brief des Barnabas, an den Paſtor, und die Briefe des Ignatius. Hier wird mit der klarſten Beſonnenheit ſeine Gottheit gelehrt, und die Beziehungen dieſer Lehre zu dem geſammten Glauben und Hoffen der Chriſten werden entwickelt. Wenn man nun ferner zwar auch zugiebt, daß der Verfaſſer des dem Barnabas beigelegten Briefes ein Alexandriner ſei, was aber noch Niemand bewieſen hat, was ſollen wir von dem Paſtor und den Briefen des Ignatius ſagen? Dieſe ſind doch gewiß nicht von Alexandrien ausgegangen. Aber dieſer Schriften, ſo wie der des Irenäus, der ſo ſtreng an der Tradition feſthielt, und alles Philoſophiren ſo ſehr verſchmähte, erwähnte Schleiermacher gar nicht. Irenäus ſteht mit den Alexandrinern in gar keiner Verbindung, weder in Bezug auf Herkunft noch der individuellen Geiſtesrichtung; und doch iſt bei ihm die kirchliche Trinitätslehre beinahe am ſchärfſten ausgeſprochen unter allen vornicäiſchen Vätern. Die meiſten chriſtlichen Apologeten ſtunden auch keineswegs in einer nähern Verbindung mit den Alexandrinern; ja eine der alexandriniſchen entgegen-

[53]) S. 322. „Wenn einmal auſſer der ewigen Zeugung noch eine andere völlig unbeſchreibliche Differenz im göttlichen Weſen, nämlich das Ausgehen des Geiſtes geſetzt iſt, ſo iſt auch in dieſer Vorſtellung ſelbſt kein Grund, warum es nicht noch mehrere ſolcher Prozeſſe geben könne; und wenn der göttliche Verſtand ſich heraustretend ſubſtanziirt, warum nicht auch jede andere göttliche Eigenſchaft oder Thätigkeit?"

geſetzte Geiſtesrichtung läßt ſich in mehreren Puncten auch bei dieſen ſehr genau nachweiſen. Wie ſtimmen ſie nun doch miteinander im Glauben an Chriſtus überein? Gewiß wird ſich das übereinſtimmende Zeugniß von Anfang an und aus allen Theilen der Kirche nicht anders erklären laſſen, als durch die Annahme, daß die kirchliche Lehre apoſtoliſche Tradition iſt. Sollte aber die Anſicht, daß Chriſtus urſprünglich blos durch überſchwängliche Ergüſſe des Gefühls vergöttlicht worden ſei, nicht ſo faſt nur auf die älteſte Kirche als vielmehr auf die Apoſtel ſelbſt ſich beziehen, ſo ginge Schleiermacher von einer Vorausſetzung aus, welche alle Verſtändigung über dieſen Punct unmöglich machte. Daß aber manches Unbeſtimmte und Unklare bei den Vätern ſich findet, läßt ſich ſehr leicht erklären, und ich glaube es ſehr genügend dadurch erklärt zu haben, daß ich zwiſchen dem Glauben und dem völlig klaren von allen Seiten beſtimmten Verſtandesbegriffe unterſchieden habe: der Glaube wird allerdings ſtets durch Begriffe erzeugt, aber dieſe müſſen nicht nach allen Beziehungen anfänglich ſchon entwickelt ſein. Die platoniſirenden Väter wurden freilich hie und da verwirrt durch fremdartige Einflüſſe; aber die Subſtanz des Glaubens an die Gottheit Chriſti findet ſich vor ihnen, bei ihnen und neben ihnen. Darauf will ich erſt gar nicht beſonders aufmerkſam machen, daß es mir ein Widerſpruch zu ſein ſcheint, wenn man die ſabellianiſche Trinitätslehre am Ende doch in der heil. Schrift finden will und dabei ſagt, urſprünglich ſei Chriſtus nur in Liedern und rhetoriſchen Vorträgen vergöttlicht worden.

Der Logos iſt keine von den Vätern perſonificirte göttliche Eigenſchaft; keine Perſonbildung des göttlichen Verſtandes. Alle göttlichen Eigenſchaften ſind im Sohne, oder richtiger zu ſprechen, das Weſen des Vaters iſt im Gleichbilde der Sohn. Daher heißt er bei den Vätern nicht blos der Logos, ſondern er iſt die αὐτοδικαιοσυνη, αὐτοσοφια, αὐτοζωη, die δυναμις του πατρος, kurz alle göttlichen Eigenſchaften legen die Väter dem Sohne Gottes bei: er iſt das perſönliche Bild des Vaters, nicht blos der perſonificirte göttliche Verſtand, oder die perſonificirte göttliche Weisheit. Auch ſieht man dies ferner daraus, daß die Väter ſtets gegen Perſonificationen göttlicher Eigenſchaften proteſtiren, wie Irenäus gegen die

Gnoſtiker. Er giebt zugleich den Grund an, weil Gott nicht aus Eigenſchaften zuſammengeſetzt ſei, ſondern durchweg Eins in ſich ſelbſt, ſich ganz gleich ohne alle Verſchiedenheit, ganz Geiſt, (νους) ganz Weisheit, ganz Vernunft, (λογος) ganz Macht. (adv. haer. l. II. c. 13.) Aus dieſer Stelle haben Manche, die den Irenäus ſo wenig als die kirchliche Trinitätslehre verſtanden, gefolgert, er habe keinen Perſonenunterſchied angenommen; als wenn Irenäus hätte ſagen müſſen, Gott ſei zuſammengeſetzt aus Eigenſchaften, wenn der Sohn nach ihm eine Perſon wäre! Allein gerade daraus, weil Gott einfach in ſich ſelbſt iſt, und dies ſtets von den Kirchenvätern behauptet wurde, konnten ſie keine Perſonification einer göttlichen Eigenſchaft annehmen: weil keine einzelne für ſich herausgenommen werden kann, ſondern in Jeder alle Uebrigen ſind, mußte der Sohn nicht als Perſonificirung des göttlichen Verſtandes, ſondern als das Gleichbild des Weſens des Vaters betrachtet werden. So nur konnte Gottes Einfachheit gerettet werden. Mit denſelben Gründen beſtreitet Athanaſius diejenigen, die in Chriſto nur den unperſönlichen göttlichen Verſtand erblickten [54]). Warum aber nennen die Väter den Sohn vorzüglich den Logos? Einmal weil es traditionell und bibliſcher Sprachgebrauch iſt. Dann aber verſtunden ſie unter Logos keineswegs blos, oder auch nur vorzugsweiſe den göttlichen Verſtand. Man erinnere ſich hier nur daran, daß die Väter, von Juſtin an, zu ſagen pflegten, der Logos habe ſein Bild im Menſchen eingedrückt (λογας σπερματικος).

[54]) Orat. IV. contr. Ar. c. 4. εἰ δε φησαιεν ὡς ποιοτητα εἰναι ἐν τῳ πατρι την σοφιαν, ἡ αὐτοσοφιαν εἰναι· ἀκολουθησει τα ἐν τοις ἐμπροσθεν ἀτοπα εἰρημενα. ἐστι γαρ συνθετος — εἰς οὐτος υἱος, ὁς ἐστι λογος, σοφια, δυναμις, οὐ γαρ συνθετος ἐκ τουτων ὁ θεος, ἀλλα γεννητικος. ὡσπερ γαρ τα κτισματα λογῳ δημιουργει, οὐτως κατα φυσιν της ἰδιας οὐσιας ἐχει γεννημα τον λογον. cfr. Hilar. de trinit. l. VII. c. 27. Totum in eo (Deo) quod est, unum est: ut quod spiritus est, et lux et virtus et vita sit; et quod vita est, et lux et virtus et spiritus sit. Nam qui ait, Ego sum et non demutor; non demutatur ex partibus, nec fit diversus ex genere. Haec enim; quae superius significata sunt, non ex partibus in eo sunt; sed totum hoc in eo unum et perfectum, omnia Deus vivens est. Vivens igitur Deus, et aeterna naturae viventis (sc. filii) potestas est. — Dehinc cum dicit, sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic et filio dedit vitam habere in semetipso; omnia viva sua ex vivente testatus est.

Unter dieſem Bilde des Logos verſtunden ſie aber bei weitem nicht allein den Verſtand des Menſchen, ſondern ſeine geſammte geiſtige Natur, ſein höheres Weſen. Eben ſo bezeichneten ſie nun auch mit dem Worte Logos weit mehr, als eine göttliche Eigenſchaft nur: was er dem Menſchen endlich eingedrückt hat, beſitzt er Alles auf eine unendliche und ewige Weiſe. Das dachten ſie ſich unter dem Logos. Daher nannten ſie auch Gott an ſich Logos, nicht nur den Sohn; weil er ein rein geiſtiges Weſen iſt. (Tat. c. 6. Iren. l. II. c. 13.) Wenn aber die Diſtinction zwiſchen dem λογος προφορικος und ἐνδιαθετος, die bei einigen Kirchenvätern vorkömmt, gegen das Geſagte zu ſein ſcheint, ſo muß man ſich erinnern, daß ſie ein bloßer Erklärungsverſuch des ſchon vorhandenen Glaubens an die Gottheit des Erlöſers, und alles Uebrige, was ſie nebſt dem noch ausſagen, damit zu vergleichen ſei.

Daß die ſabellianiſche Theorie ſich rein aus ſich ſelbſt ohne fremdartiges Intereſſe gebildet habe, iſt eben erſt zu beweiſen. Das Intereſſe des menſchlichen Verſtandes iſt es, welches ſie hervorbrachte, wie man aus den meiſten Gründen ſieht, welche von jeher gegen die katholiſche Trinitätslehre vorgebracht worden ſind. Würde aber wirklich ein philoſophiſches Intereſſe durch die kirchliche Lehre befriedigt, das heißt, das Intereſſe der Vernunft, was ich wirklich glaube, nur in einem andern Sinn, als Schleiermacher es meint, ſo könnte ihr das nur eine Empfehlung ſein. Athanaſius leitet die ſabellianiſche Theorie aus dem Stoicismus ab; ob mit einigem Scheine von Recht, wird ſich nachher ergeben. Der Einfluß des Judenthums iſt ohnedies keineswegs zu vergeſſen. Das ἰουδαΐζειν haben die Kirchenväter ſtets den Sabellianern vorgeworfen, und in mancher Beziehung mit Recht; haben ſie doch auch vorzüglich aus dem alten Teſtamente ihre Beweiſe abgeleitet. Hingegen hat ſich die Kirche rein an die Ueberlieferung gehalten, ſo groß auch die Schwierigkeiten ſein mochten, die aus ihrer Lehre hervorgiengen. Sie hat ſie nicht geſcheuet, eben weil ihre Lehre Ueberlieferung war: und ſie hat geſiegt, weil ihre Ueberlieferung göttlich iſt, und Gott für das Seine ſtreitet. Es war nie ihre Sache, dem gefallenen, menſchlichen, endlichen Verſtande auch nur das Geringſte nachzugeben. Ob daher die Zeugung des Sohnes

und das Ausgehen des heiligen Geiſtes auf irgend eine Weiſe begreiflich gemacht und beſchrieben werden könne, kümmerte ſie wenig: ſie hatte auch keinen Auftrag dazu, dies begreiflich zu machen.

Die innere Beſtimmtheit, Klarheit und Einfachheit der ſabellianiſchen Theorie aber dürfte wohl nicht mit Unrecht bezweifelt werden. Welche unſägliche Mühe, welcher Aufwand von Fleiß und Scharfſinn wurde nicht erfordert, um einigermaßen klar zu machen, was Praxeas, Noetus, Beryllus und Sabellius eigentlich gewollt haben? Wie oft war es nicht nothwendig, die Kirchenväter entweder der Beſchränktheit, oder der Unredlichkeit und Hinterliſt zu beſchuldigen? Eine als ſo einfach gerühmte Lehre ſollte doch auch von dem ſchlichteſten Faſſungsvermögen verſtanden werden können. Daß aber, ich will von Tertullian und Anderen nichts ſagen, daß Athanaſius ſie nicht verſtanden haben ſolle, dieſer ſcharfe und durchdringende Denker, ſpricht gewiß ihrer Klarheit das Wort nicht. Daß den Vätern die ſabellianiſche Theorie einmal zu fremd, wie Schleiermacher ſagt, geweſen, und daß ſie ſich deßwegen nicht darin ſollten zurecht gefunden haben, ſcheint mir zu ſeltſam. Was Schleiermacher für die wahre ſabellianiſche Lehre hält, findet ſich in der That bei Athanaſius; nur konnte er nicht gewiß werden, ob es die Sabellianer gerade ſo meinen, oder auch anders; denn in ihren Schriften oder mündlichen Aeußerungen müſſen Zeugniſſe für das Eine und Andere ſich vorgefunden haben. Er führt daher mehrere Anſichten an, die man vom Sabellianismus ſich bilden konnte, und widerlegt ſie. Mangel an Fähigkeit ſich in fremde Meinungen hineinzudenken, war alſo gewiß nicht die Urſache, wenn er nicht mit Beſtimmtheit die ſabellianiſche Theorie vorlegt. Irgend ein Intereſſe, ihren wahren Gehalt zu verbergen, konnte er aber nicht haben, theils weil ſich keines denken läßt, theils weil er die Anſicht vom Sabellianismus wirklich vorträgt, die Schleiermacher für die wahre hält. Ich glaube vielmehr, daß ſich die ſabellianiſirenden Häretiker ſelbſt nicht klar geweſen ſind, und leite von daher das Dunkel ab, welches ſich über ihre Theorien verbreitet. Ob daher Schleiermacher dem Sabellianismus jene genannten Prädicate der Klarheit u. ſ. w. geben dürfe, bezweifle ich ſehr. Doch auf jeden Fall iſt der Sabellianismus klar und einfach,

den Schleiermacher gefunden hat, es mag ihn nun Sabellius gelehrt haben oder nicht. Eigentlich ſcheint es mir faſt der Sabellianismus des monophyſitiſchen Patriarchen Damian zu ſein. Uebergehen kann ich aber die Bemerkung nicht, daß es eine große Kriegsliſt von Schleiermacher geweſen ſei, den Sabellianismus nur mit unvollkommenen Darſtellungen der Kirchenlehre verglichen zu haben. Warum ſtellte er ihn nicht auch mit der Darſtellung und Vertheidigung des Athanaſius zuſammen, wie doch die Ankündigung der Abhandlung erwarten ließ?

Was aber die Transcendenz der katholiſchen Lehre betrifft, nämlich, daß ſie behauptet, daß Vater, Sohn und Geiſt, dem Weſen nach Eins und den Perſonen nach verſchieden ſeien, und ſeien, was ſie ſind, auch abgeſehen von der Offenbarung in der Welt im Allgemeinen und im Chriſtenthum insbeſondere, das hat ſeinen guten Grund. Wenn ein Chriſt gefragt wird, ob Gott an ſich weiſe, gut und gerecht ſei, ſo wird er ſchwerlich anſtehen, die Frage zu bejahen, und zu ſagen, gerade darum offenbare er ſich ſo, weil er es auch abgeſehen von ſeiner Offenbarung ſei; eine ſolche Offenbarung Gottes ſei erſt möglich, weil er es an ſich ſei, und er würde ſich nicht alſo geoffenbart haben, wenn er nicht alſo an ſich wäre. Es ſollte eigentlich gar nie bezweifelt worden ſein, ob Gott an ſich ſei, wie er in der Offenbarung erſcheint. Das Erſtere intereſſirt uns an ſich freilich nicht; aber es iſt uns unendlich wichtig, um des Letzteren willen: wir ſind des Letztern nicht recht und wahrhaft gewiß, wenn nicht auch das Erſtere iſt. In dieſem Gefühle haben von jeher die Theologen eine Transcendenz unſeres Wiſſens von Gott behauptet; und dieſes Gefühl war recht, obgleich ſie die Sache übertrieben haben. So iſt es auch mit der Trinitätslehre: weil ſich Gott als Vater, Sohn und Geiſt geoffenbaret hat, ſo iſt er auch dieſes abgeſehen von aller Offenbarung; und es iſt uns nicht gewiß ob Gott Alles das für uns ſei, wie der Chriſt es fordert, wenn er es nicht an ſich iſt. Das Folgende wird noch mehr Aufſchluß hierüber geben.

Das Verhältniß des Arianismus zum Sabellianismus können wir ſo ausdrücken: nach jenem iſt Gott von der Welt getrennt, nach dieſem fällt Gott und die Welt zuſammen. Der Katholicis-

mus aber hält Gott und Welt auseinander, obschon Gott mit der Welt in innigster Verbindung steht. Daß der Arianismus Gott von der Welt trenne, bedarf keines Beweises mehr. Die biblische Lehre, daß durch den Logos Alles geschaffen worden sei, benützte er dazu, in dem Sohne ein Mittelwesen zwischen Gott und Welt aufzustellen. Vom Sabellianismus aber ist das Gesagte zu erweisen.

Der Sabellianismus kann jene biblische Lehre von der Schöpfung aller Dinge vom Vater durch den Sohn gar nicht erklären: denn der Sohn müßte thätig gewesen sein, ehe er war; der Sohn ist nämlich nach dem Sabellianismus nur die erlösende Gottheit, die besondere Umschreibung des göttlichen Wesens durch die Menschwerdung in Christo, eine besondere Offenbarungsweise derselben, und der heil. Geist die Gottheit in der Kirche. Daß es aber biblische Lehre sei, daß vom Vater durch den Sohn Alles sei geschaffen worden, leuchtet aus mehreren Stellen ein, I. Kor. 8, 6. Kol. 1, 15—17.; Hebr. 1, 1—2. wird der Sohn ausdrücklich der genannt, durch welchen Gott die Welt geschaffen hat (τους αἰωνας). Diese Entgegensetzung des Vaters und Sohnes, daß jener durch diesen Alles geschaffen habe, ist sonach biblische Lehre, und der Sohn ist nicht blos die erlösende Gottheit, sondern auch die mit dem Vater schaffende. Dieses Argument haben die Väter stets gegen die sabellianische Theorie vorgebracht, und es ist auch unauflöslich. Diese für den Sabellianismus sich darbietende Schwierigkeit zu lösen hat auch Schleiermacher gar nicht unternommen. Nun sagt er zwar allerdings, um die Persönlichkei des Logos zu bestreiten, das προς Joh. 1, 1. sei das hebräische אֵל welches auch ἐν bedeute, und in dem Satze «και θεος ἠν ὁ λογος» sei blos gesagt, daß eben der Logos Gott sei, und θεος bedeute in diesem Satze eben das, was θεος in dem «προς τον θεον» aussage, ohne daß die Abwesenheit des Artikels vor θεος urgirt werden dürfe, wie Origenes es that; so daß also der Sinn wäre, der Logos ist die Gottheit schlechthin. Das kann an sich Alles der Fall sein, wenn man blos die grammatischen Momente berücksichtigt; obwohl es gewiß der Beachtung werth ist, daß Johannes auch sonst (Joh. 12, 5. I. Joh. 1, 2.) nicht ἐν sondern προς und παρα in ganz gleichem Falle gebraucht. Allein die ganze Darstellung des Johannes muß auffallen, wenn wir jene

Stelle wie Schleiermacher erklären wollen. Wozu denn dieſes weitläufige Weſen des Johannes? Wozu überhaupt das Wort Logos? Wozu die Wiederholung im zweiten Verſe, daß dieſer Logos im Anfang bei Gott geweſen ſei, was ſich doch ganz von ſelbſt verſteht, wenn er die Gottheit allein und ſchlechthin iſt? Wer wollte denn ſagen, daß Gott bei ſich ſelbſt (oder in ſich ſelbſt) geweſen ſei, und das gar noch wiederholen, damit ja Niemandem ein anderer Gedanke komme? Hingegen erklärt ſich das Alles ſehr leicht, wenn der Logos von Gott (dem Vater) perſönlich verſchieden iſt. Johannes wollte dann zeigen, daß er ungeachtet ſeiner Verſchiedenheit doch innigſt mit dieſem verbunden und ſelbſt Gott ſei. Dies wollte er einſchärfen, und wiederholt darum: „dieſer war im Anfang bei Gott." Was aber die Hauptſache iſt, im dritten Vers wird geſagt, „durch ihn iſt Alles geſchaffen worden." Vergleichen wir nun das, was im zweiten Briefe an die Korinther, in dem an die Koloſſer und Hebräer geſagt iſt, daß durch den Logos oder Sohn, denn dieſe Namen nehme ich vorläufig als identiſch, der Vater Alles geſchaffen habe, ſo können wir nicht umhin einen Unterſchied zwiſchen dem θεος in den Worten: «προς τον θεον» und in den Worten: «θεος ην ὁ λογος» zu machen. Vers 1 und 3 iſt demnach die Würde deſſen beſchrieben, von dem in der Folge geſagt iſt, daß er Menſch geworden ſei; daß er Gott ſei, der nämlich durch den Gott der Vater Alles geſchaffen habe.

Dieſer, der im Anfange bei Gott und Gott war, durch den die die Welt geſchaffen wurde, wird ferner als der dargeſtellt, der jeglichen Menſchen erleuchtet, der in die Welt kommt; der ſich alſo gewiß ſchon geoffenbart hatte, ehe er im Fleiſche zur zur Erlöſung erſchienen iſt. Dieſer mithin der ſich im Fleiſche geoffenbart hat, (v. 14) iſt nicht blos die erlöſende Gottheit, ſondern gleichwie durch ihn vom Vater Alles geſchaffen wurde, ſo erlöſete auch der Vater durch ihn. Nun kann allerdings Sabellius ſagen: daß er ja auch eine Gottheit im Erlöſer und Weltſchöpfer annehme, daß mithin dieſer auch jener ſei. Allein, von dem bisherigen abſehend, Sabellius nimmt zwar dieſelbe Gottheit an, behauptet aber dabei, daß ſich dieſelbe Gottheit anders als Schöpfer, anders als Erlöſer geoffenbart habe. Dies iſt im höchſten Grade unbibliſch;

denn wenn Sabellius unter dem Logos auch nur etwas Klares ſich denken will, ſo wird er die ſich offenbarende Gottheit darunter verſtehen müſſen; nun iſt aber der Logos, die in der Schöpfung ſich offenbarende Gottheit, eben auch die erlöſende: denn der Logos ja iſt Fleiſch geworden. Johannes ſagt: derſelbe, durch den die Welt geſchaffen worden ſei, habe die Menſchen ſpäter erlöſ't d. h. es ſei dieſelbe ſich offenbarende Gottheit; nicht blos die Gottheit ſei dieſelbe in der Schöpfung, wie in der Erlöſung, ſondern die Offenbarung derſelben im Chriſtenthum ſei dieſelbe wie im Anfang. Nach Sabellius war aber die Gottheit zwar dieſelbe, aber ihre Offenbarung verſchieden.

Mit dem Glauben der Kirche, daß im Anfang der Vater durch den Sohn mit dem heil. Geiſt thätig war, iſt ferner ganz übereinſtimmend, daß auch im alten Teſtamente, ja nach einigen Vätern unter allen Völkern vor dem Chriſtenthume Einzelne ſich fanden, die eine wahre Gotteserkenntniß hatten, und doch kennt Niemand den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will. Durch wen nun erhielten jene ihre Gotteserkenntniß nach dem Sabellianismus? Den Sohn kann dieſer hiebei nicht thätig ſich denken, als welcher ja erſt überhaupt in Chriſto wurde. Abraham wird als gerecht vor Gott durch den Glauben beſchrieben vom heil. Paulus, und Alle, die glauben, ſind Söhne Abrahams, wenn ſie es auch nicht dem Fleiſche nach ſind. Es gab gerechte und heilige Männer vor dem Chriſtenthum. Gerechtigkeit und Heiligkeit wird aber überall ſich ſelbſt gleich ſein im Chriſtenthum und vor dem Chriſtenthum, und einen weſentlichen Unterſchied wird man nicht behaupten wollen, wenn auch der geringſte der Gläubigen größer iſt, als der größte Prophet. Durch wenn anders nun wurden die heilig und gerecht, die es wurden, als durch den Sohn und den heil. Geiſt? Denn in anderer Weiſe iſt es überhaupt nicht möglich. Wie mag das ein Sabellianiſt einfältig und ohne Künſtelei erklären, da ja nach ihm der Sohn und Geiſt und mit ihnen auch die wahre Geiſtigkeit des Menſchen ſpätere Offenbarungen Gottes ſind? Und was man auch ſagen mag, die Inſpiration im alten Teſtamente, und die Weiſſagungen ſind ein Werk deſſelben heil. Geiſtes, der auch im neuen Teſtamente thätig iſt. Es wird nie ein Unterſchied gemacht, wenn

vom heil. Geiſt in Bezug auf den alten oder in Bezug auf den neuen Bund die Rede iſt: er heißt überall der heilige Geiſt. Apgeſch. 4, 16. 28, 25. II. Pet. 1, 21.: I. Petr., 1, 11 heißt der Geiſt, der in den Propheten auf Chriſtus hin weiſſagte, ſogar ausdrücklich der Geiſt Chriſti. (Origenes ſchon ſetzt daher die Lehre von der Identität des in der Kirche und in den Propheten thätigen heil. Geiſtes unter jene Lehrſtücke, die die geſammte katholiſche Kirche bekenne de princip. l. l. praef. und das Symbolum von Conſtantinopel, ſo wie mehrere andere ſagen von dem neuteſtamentlichen heil. Geiſte: „der durch die Propheten geſprochen hat"). Der heil. Geiſt entſtand darum auch auch nicht erſt mit dem neuen Teſtamente. Die Wunderkraft wird allgemein dem heil. Geiſte zugeſchrieben; auch im alten Teſtamente fehlte es nicht an Wundern. Der heil. Geiſt, der durch Weiſſagungen Chriſtum ankündigt, der die Sehnſucht nach ihm erregt, iſt auch während der Erſcheinung des Sohnes Gottes im Fleiſche ſtets thätig; dieſer wird durch ihn empfangen; er erſcheint bei ſeiner Taufe der Sohn haucht ihn den Apoſteln ein; wie ſoll nun der heil. Geiſt blos die Vereinigung der Gottheit mit der chriſtlichen Kirche ſein?

Der Sohn und der heilige Geiſt (des neuen Teſtaments) waren alſo nach Sabellius bei der Schöpfung, überhaupt vor der Erlöſung, nicht thätig, nach der Kirchenlehre aber waren ſie es. Davon hängt Alles ab. Denn wenn der Sohn und der heil. Geiſt nicht minder thätig waren als der Vater, ſo mußte der Menſch ſchon von Anfang an mit dem Sohn und dem Geiſte in Gemeinſchaft ſein; er war Sohn Gottes durch ſeine Gemeinſchaft mit dem wahrhaften Sohn Gottes, und war heilig im heil. Geiſt. (Ich nehme „heilig" vom erſten Menſchen gebraucht, als das unbewußte Gut- und Einsſein mit Gott.) Aber nach dem Sabellianismus konnte der Menſch nicht Sohn Gottes, er konnte nicht im eigentlichen Sinn, im Sinn des Irenäus, vernünftig und heilig ſein, da ja der Sohn und heil. Geiſt erſt ſpätere Offenbarungen Gottes ſind. Die Sünde iſt daher eine nothwendige Erſcheinung nach dem Sabellianismus, in den Geſetzen der Schöpfung gegründet, im Weſen des Menſchen gelegen; da ja Gott blos ſchöpferiſch aber nicht in jenen Thätigkeiten ſich geoffenbart hat, wodurch der Menſch der

Sünde ſich zu erwehren im Stande geweſen wäre.. Von Sünde und Sündenſchuld im eigentlichen Sinne werden wir alſo ſchwerlich in irgend einer Beziehung, nach dem Syſtem des Sabellius reden dürfen. War denn der Menſch nicht nothwendig an die Creatur gefeſſelt, da ſich ja Gott anfangs nur die Creatur ſetzend, geoffenbart hat? Und wie können wir uns wundern, wenn die Creatur vergöttert wurde? Den Vater kennt Niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbart; der Sohn hatte ſich aber nicht geoffenbart, wie ſollte alſo der Vater erkannt werden? Nach dem Sabellianismus iſt darum auch der Polytheismus eine abſolut nothwendige Erſcheinung in der Geſchichte.

Das nämliche Reſultat, ja ein noch viel auffallenderes, ergiebt ſich uns von einer andern Seite. Der heilige Geiſt iſt nach Sabellius Lehre der Geiſt des Ganzen (aller Gläubigen); „nur im Ganzen iſt der Geiſt, denn da der Geiſt eben die Gottheit iſt, ſo müßte jeder Chriſt ein Chriſtus werden, wenn der Geiſt als ſolcher in jedem einzelnen wäre" ſagt Schleiermacher im Sinne des Sabellianismus, und ihn erklärend. (S. 381). Der Geiſt verhält ſich alſo zur Kirche, wie die Gottheit in Chriſto zu ſeiner Menſchheit. So iſt nun freilich nicht jeder einzelne Chriſt Gott, aber wie von der Geſammtheit der Kirche nicht ausgeſagt werden müſſe, daß ſie Gott ſei, iſt ſchwer zu begreifen, und wie ihr göttliche Verehrung verſagt werden könne, ebenſo wenig. Denn wir verehren den ganzen Chriſtus, eben weil die Gottheit untrennbar von der Menſchheit iſt, und beide ein perſönliches Leben bilden. So müſſen wir es auch nach Sabellius von der Kirche ausſagen. Aber eben das gilt von dem geſammten Univerſum, welches ſich nach denſelben Anſichten zum Vater verhält, wie die Menſchheit in Chriſto zu ſeiner Gottheit, und wie die Kirche zum heil. Geiſt. „Die Perſon des Erlöſers war nicht vorher da, ſo daß ſich erſt nachher die Gottheit mit ihr geeiniget hätte, ſondern die Perſon wurde, als die Einigung wurde; und eben ſo war auch die Kirche nicht, und hernach einigte ſich die Gottheit mit ihr, ſondern das Entſtehen der Kirche und das Geiſtwerden der Gottheit war Eins. Und ſo iſt jedes Perſonwerden der Gottheit, auch das zweite und dritte, ſchöpferiſch: wie vielmehr noch wird es mit

dem ersten sich so verhalten, und das Entstehen der Welt mit dem Vaterwerden der Gottheit zusammenfallen.„ (S. 382). So ist das Universum nicht nur der Leib der Gottheit, sondern selbst Gott, wie der ganze Christus, wie die Kirche auch in ihrer Art der Leib der Gottheit und Gott ist. Gleichwie nun, wie schon gesagt, wegen der persönlichen Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christo, auch diese, also der ganze Christus göttlich verehrt wird (eine Lehre, die im sabellianischen System freilich noch etwas ganz Anderes besaget), so war es vor dem Christenthum auch nothwendig, daß das Universum göttlich verehrt wurde. Es ist nur nicht recht abzusehen, warum wir im Christenthum von dieser Verehrung abgehalten werden, da ja die Welt und Gott Vater zusammen fallen.

Freilich kann man wieder nicht sagen, daß die einzelnen Theile des Universums Gott sind, eben so wenig wie die einzelnen Glieder der Kirche, aber das Universum ist es doch. „Alle lebendigen Kräfte in der Welt verhalten sich zum Vater (nach dem Sabellianismus), wie die Gnadengaben in der Kirche zu dem Geist.“ S. 386. Aber was ist eine Gnadengabe? „Die Vereinigung des Geistes des Ganzen, (des heil. Geistes) mit dem geistigen Vermögen der Gläubigen.“ S. 382. Der Geist des Ganzen ist aber die Gottheit selbst. Was werden wir also von allen lebendigen Kräften in der Welt sagen müssen, was sie seien? Von den lebendigen Kräften in uns selbst? Die rohe Idololatrie der Alten, hätte sich demnach im Christenthum nur vergeistigt, idealisirt und wir beteten nicht den Alles durchdringenden, Alles belebenden Geist, sondern alles Lebendige, auch unsern Geist an, überhaupt die lebendigen Kräfte auch in uns. So haben wir nun allerdings keine transcendente Theologie; aber ob deßwegen die nicht transcendente nicht dennoch falsch sei, ist mir wenigstens nicht zweifelhaft. Und deßwegen sagte ich, fallen nach dem Sabellianismus Gott und Welt zusammen.

Nach der sabellianischen Trinitätslehre ist der Mensch nicht gefallen. Hatte er je vor dem Christenthum im Sohne den Vater geschaut, und war er im heil. Geiste geheiligt, so daß er durch die Sünde aus seinem heiligen Zustande hätte herausfallen

können? Er wurde alſo auch nicht von einem freien Falle erlöſet; das Chriſtenthum iſt nicht die Erlöſung, und der Menſch wird nicht wiedergeboren in ihm. Sondern in einer nie vorhergeweſenen Weiſe entfaltet ſich nur die Gottheit. Das Chriſtenthum iſt eine neue Evolution der Gottheit, wodurch gleichſam die urſprüngliche Unreife der Schöpfung gehoben, und die Schöpfung, wenn es gewiß iſt, vollendet wird, da die Gottheit in ihrer ganzen Fülle in dieſelbe ſich ergießet. Was früher die Gottheit gehindert hat, ganz ſich mitzutheilen, läßt ſich nicht begreifen; und auch das iſt nicht gewiß, ob nicht noch eine Evolution der Gottheit erfolge, oder wohl gar noch mehrere; denn wenn es Sitte der Gottheit iſt, ſich allmählig zu entfalten, und der Grund nur in ihr, nicht im Menſchen liegt, daß ſie ſich im Chriſtenthum ſpäter offenbarte, ſo iſt es in der That nicht gewiß, ob wir nicht noch höher hinaufgetrieben, nnd mit noch einer Evolution erfreuet werden, nnd was Schleiermacher der katholiſchen Trinitätslehre vorwirft, trifft gerade die des Sabellius. Schleiermacher ſagt nämlich im Namen des Sabellius, in der katholiſchen Theorie von der Trinität liege kein Grund, warum nicht mehr Perſonen in der Gottheit ſeien, als drei; und an ſich wäre es wohl möglich, daß noch mehrere Proceſſe ſtatt fänden. Nach der ſabellianiſchen ſei dies nicht möglich, weil das religiöſe Intereſſe der Chriſten nicht mehr bedürfe. Allein eben nach der katholiſchen Lehre können nicht noch mehrere Proceſſionen ſtatt finden, eben weil die drei Perſonen an ſich die Gottheit ſind. Gehen wir aber von dem religiöſen Intereſſe aus, und beſtimmen darnach die Zahl der göttlichen Proſopen, ſo werden wir in der gegenwärtigen Zeit eben ſo wenig beſtimmen können, ob nicht noch einige Proſopen oder was immer noch zum Vorſchein kommen werde, als man vor der chriſtlichen Zeit wußte, daß die Menſchheit in der Zukunft nebſt dem ſchöpferiſchen Proſopen auch noch ein erlöſendes und die Kirche bildendes inne werden werde.

Die Stelle bei Joh. 3, 16. „ſo ſehr hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn dahin gab, auf daß Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, ſondern das ewige Leben habe," dürfte ſchwerlich einen Sinn nach dem ſabellianiſchen Syſteme ha-

ben. Ich meine nicht allein deßwegen, weil, wenn der Vater den Sohn in die Welt ſchickte, dieſer wohl ſchon vorher Sohn war, wie die Väter ſagten, ehe er in die Welt geſchickt wurde, da er als Sohn geſandt worden iſt; ſondern deßwegen meine ich, weil dieſe Liebe des Vaters ſich darauf bezieht, daß er uns liebte, die wir Sünder waren und ihn nicht geliebt, ſondern durch die Sünde verlaſſen hatten. War aber der Zuſtand der Menſchen vor Chriſtus ein nothwendiger, und er mußte ein ſolcher geweſen ſein, wenn der Sohn und der heil. Geiſt ſich nie noch thätig erwieſen hatten, wie kann es Gottes Liebe, Barmherzigkeit Gottes ſein, uns aus einem Zuſtande zu befreien, in welchen nicht wir uns verſetzten, ſondern in welchen wir ohne unſre Schuld verſetzt wurden? Nach der ſabellianiſchen Theorie erſcheint die ganze vorchriſtliche Periode in einer weſentlich andern Geſtalt, als nach dem katholiſchen Glauben, und damit das Chriſtenthum ſelbſt. Die Erlöſung und Heiligung in Chriſto und dem heil. Geiſt, iſt nach dieſem Wiederherſtellung des Anfangs, Zurückführung zu dem Anfang. Daher die Ausdrücke Wiedergeburt, neue Schöpfung, neuer Menſch. Dieß deßwegen weil urſprünglich der Menſch war, wie er durch das Chriſtenthum wieder werden ſollte; weil der Vater im Sohne mit dem Geiſt ſchon urſprünglich thätig war. Nach dem Sabellianismus iſt zwar durch das Chriſtenthum die Menſchheit höher geſtellt worden als früher, aber es iſt keine Wiederbringung, weil wir nach ihm im Anfang nicht geweſen ſind, was wir durch das Chriſtenthum wurden. Mit einem Wort das Chriſtenthum iſt eine natürliche Entwickelungsſtufe der Menſchheit; und weil dieſe Entwickelung mit den Evolutionen der Gottheit in der engſten Verbindung ſteht, ſo wird es eben ſo ſchwer, den Vater und die Schöpfung, den Erlöſer und die Erlöſeten, den heiligen Geiſt und die Kirche auseinander zu halten, und die erſte Evolution der Gottheit iſt eben die Welt, die zweite die Erlöſung, wenn man ſo ſagen will, und die dritte die Kirche geworden. Abgeſehen von dieſen Evolutionen läßt ſich von der Gottheit, als einer Monas, die weder der Vater, noch Sohn, noch Geiſt iſt, nichts ausſagen. Das ſcheint dem Gregorius von Nazianz vorgeſchwebt zu haben, wenn er ſagt, indem die Sabellianer alles auf Einen zurückbringen

heben ſie Jeden auf[55]); er bezüchtigt ſie darum der ἀθεια wie die Arianer der πολυθεια. Indem ſie nämlich von Keinem der Dreien ſagten, daß er eine Perſon ſei, ſondern nach ihnen der Vater wie der Sohn und der Geiſt nur Offenbarungen, Manifeſtationen, Entwickelungen der Monas ſind, von der man Nichts weiß, indem ſie nur als Vater, Sohn und Geiſt, nicht aber als Monas ſich offenbart, ſo verſchwindet allerdings das, was der Chriſt unter Gott ſich denkt. Das ſcheinen mir nun die weſentlichen und innern Gründe zu ſein, aus welchen die Kirche nie den Sabellianismus annehmen konnte, und nie annehmen kann: Gott und Welt fallen nach ihm zuſammen. Nicht aus einzelnen Stellen nur, durch den Geiſt des geſammten Evangeliums wird er widerlegt. Ob nun der Sabellianismus dem Intereſſe der chriſtlichen Frömmigkeit entſpreche, wie die kirchliche Trinitätslehre, das ſcheint mir nicht zweifelhaft. Anzunehmen, daß in Chriſto die Gottheit ſich geoffenbart habe, iſt wohl nicht genug, daß der perſönliche Gott ſich geoffenbart habe, das erwartet der Chriſt; dieſer perſönliche Gott kann aber nur durch die katholiſche Trinitätslehre feſtgehalten werden.

Vergleichen wir jedoch mit der ſabellianiſchen die katholiſche Trinitätslehre noch in einigen Puncten näher. Sie tritt dem Arianismus entgen, indem ſie an den Sohn Gottes als wahren Gott glaubt; und indem dieſer zugleich der Weltſchöpfer iſt, und uns mit dem Vater vereinigt, ſteht die Welt in reeller inniger Verbindung mit Gott. Die Kirchenväter lehren durchweg, daß die innigſte Vereinigung der Gottheit mit den Erlöſten ſtatt finde; im heil. Geiſt der mitgetheilt wird, iſt Vater und Sohn, wegen ihrer untrennbaren Einheit. So leben die Erlöſten wahrhaft in Gott, Gott iſt uns unendlich nahe, er iſt in uns: wir rufen im Geiſte des Sohnes: Abba, Vater! Wir wiſſen nicht, um was wir bitten ſollen, aber der Geiſt ruft, wie der heil. Paulus ſagt, in unausſprechlichen Seufzern in uns. Welche Verbindung mit

---

[55]) Orat. I. και μηδε προς την Σαβελλιου ἀθειαν ἐκ της καινης ταυτης ἀναλυσεως, ἡ συνθεσεως ὑπαχθηναι, μη μαλλον ἐν παντα, ἡ μηδεν ἑκαστον εἰναι.

Gott kann näher, kann erfreulicher, kann troſtreicher ſein? Aber Gott iſt deßwegen doch nicht Wir. Er hat uns die ganze Welt geſchaffen; der Sohn, und das iſt ja eines der wichtigſten Momente, das Athanaſius hervorhob, der Sohn, durch welchen der Vater Alles erſchaffen hat, iſt verſchieden vom All, verſchiedenes Weſens; der heil. Geiſt eben ſo. Und wenn manche Väter ſagten, weſenhaft ſei dieſer in uns, ſo heißt das nichts Anderes, als er ſelbſt wirkt in uns, die wir ihn mit Freiheit aufnehmen, die wir ihn durch die mit Freiheit begangene Sünde wieder vertreiben können; er iſt alſo verſchieden von uns, obſchon alles Gute in uns aus ihm, durch ihn, und in ihm iſt. Eben das gilt vom Sohne, wenn ihn auch Athanaſius, und nach ſeinem Vorgange viele andere Kirchenväter, nachdem er unſer Erlöſer geworden, als die Einheit aller Gläubigen betrachten; denn in dem Grade iſt er von uns, die wir in ihm vergöttlicht werden, verſchieden, daß nicht einmal die von ihm angenommene Menſchheit, mit der er ſich zu einer Perſon verbunden, eines Weſens mit ihm geworden, in ihm aufgegangen iſt, ſondern ſtets verſchieden bleibt. Eine Lehre, die, von der ſabellianiſchen Trinitätslehre aus, nie ſich hätte entwickeln können. Der Vater war Vater, ehe er die Welt ſchuf, der Sohn war Sohn, ehe er Menſch wurde, und der Geiſt iſt Geiſt, ehe die Kirche entſtand. Gott iſt in ſich Vater, Sohn und Geiſt; und nicht erſt mit der Welt, mit der Menſchwerdung, mit der Kirche iſt er es geworden. Was er nun ſo in ſich iſt, iſt er ewig und unveränderlich, eben weil er es in ſich iſt. So iſt Gott auſſerweltlich und in der Welt, er iſt ſtets verſchieden vom Einzelnen wie vom Ganzen, und doch nicht getrennt. Wird aber dieſes „an ſich ſein" aufgegeben, und wird Gott erſt Vater mit der Welt u. ſ. w., wie wollen wir Gott und Welt auseinander halten?

Stets wurde von den Katholiken die Kirche ſo hoch gehalten; eben weil ſie das Haus Gottes iſt, erfüllt vom heil. Geiſte, die Stiftung des Sohnes, der bei ihr und in ihr bleibt bis an das Ende der Welt. Aber daß ſie ſoweit in ihrer Verehrung ſich verirrt hätte, wie es nach der ſabellianiſchen Theorie ge-

ſchehen muß, das war ihr ſtets fremd. Wir werden ſtets bekennen, und nur wenn die Kirche vertilgt würde, würde dieſes Bekenntniß mit aufhören, daß der Geiſt des Ganzen, ihr Gemeinſinn, ihr Gemeingeiſt, und alle Wahrheit, und alles Herrliche welches ſie beſitzt, eine Wirkung des heil. Geiſtes in ihr ſei; aber nie wird ſie ſagen, der Geiſt des Ganzen ſei eben der heil. Geiſt, die Gottheit ſelbſt. Dabei war ſie auch nie in dem ſeltſamen Widerſpruch, daß ſie den heil. Geiſt zwar für den Gemeingeiſt oder das Gemeingefühl hielt, wie man ſich jetzt ſabellianiſch häufig ausdrückt; aber zugleich den Gemeingeiſt ſich ſelbſt aufheben läßt, indem ein Glied der Kirche Dinge ausſagt die gegen das ſtete, das immerwährende Gemeingefühl der Gläubigen ſind, und es gerade ſo betrachten, als wäre es nicht da. Nie hat ſich das Gemeingefühl, das doch ſtets mit dem heil. Geiſt in der Kirche war, dahin ausgeſprochen, daß es ſelbſt der heil. Geiſt ſei. Löſ't ſich denn ſo das Gemeingefühl nicht ſelber auf, und vernichtet es ſich nicht ſelbſt, indem es ſich ſetzen will?

Da nach dem Sabellianismus die Kirche durch und durch Gott iſt, denn die allgemeinen lebendigen Kräfte, die wie die Kräfte der Natur überhaupt, ſich zu dem Vater verhalten wie die Charismen zum Geiſt, ſind doch auch in den Gläubigen, ſo wäre gewiß der Fanatismus undenkbar, der ſich der Kirche bemächtigt haben würde, wenn ſie die ſabellianiſche Trinitätslehre angenommen hätte, die Kirche ſelbſt wäre die dritte Perſon in der Gottheit, wie die Welt die erſte, und Chriſtus die zweite. Die Formel „wer der Kirche widerſtrebt, widerſtrebt Gott," hätte einen ganz andern Sinn erhalten. Denn in der katholiſchen Kirche hat ſie die Bedeutung, daß man mittelbar Gott ſich widerſetze, weil die Kirche das Organ Gottes iſt; aber in der ſabellianiſchen Theorie hätte ſie die Bedeutung erhalten, daß man unmittelbar Gott entgegenhandle, weil die Kirche ſelbſt Gott wäre. Welche Betrachtungsweiſe der Ketzer wäre entſtanden? Nach der arianiſchen Trinitätslehre wäre gar keine Kirche entſtanden, weil ſie auf eine blos mechaniſche Weiſe hätte entſtehen müſſen, durch bloße Lehre, wodurch überhaupt nichts Lebendiges entſteht; nach der ſabellianiſchen hätte ſie ſich ſelbſt in lauter Wuth vernichtet. Der weiteren Vergleichungen muß ich mich enthalten, weil ſie nicht hieher gehören, und von ſelbſt einleuchtet, wie durchgreifend die

Lehre von der Trinität iſt. Aber eines dürfen wir auch hier nicht überſehen: wer erkennet nicht in der Kirche die Unfehlbarkeit? Wem dringet es ſich nicht auf, daß wahrhaft Chriſtus in ihr ſei? Wie war es möglich durch menſchliche Kräfte, den ſo ſcheinbaren Arianismus und den Sabellianismus, der ſtets von ſich ausſagte, daß er Chriſtum mehr ehre als die Kirche, eine Stimme, für welche die Gläubigen ſo empfänglich ſein mußten, zu entgehen, und die evangeliſche Wahrheit rein zu erhalten, und das Intereſſe der Chriſten ſo ungetrübt zu wahren?

Ich kehre nun nach dieſer Digreſſion, in der ich verſucht habe, im Geiſte der Kirchenväter die Einwürfe kurz zu widerlegen, die Schleiermacher mehr anregend als feſtſetzend im Geiſte des Sabellius gegen die katholiſche Lehre von Gott und der Trinität gemacht hat, zu Athanaſius zurück, um ſeine Widerlegung des Sabellianismus zu entwickeln. Athanaſius konnte nicht recht gewiß werden, ob Sabellius meinte, daß der Vater die göttliche Monas ſei, die ſich nachher als Sohn und Geiſt auch geoffenbart habe, oder ob eine Monas über dieſen Dreien ſtehe, und als Vater, Sohn und Geiſt ſich geoffenbart habe. Aber in jedem Falle, ſagte er, werde ein Leiden Gottes (eine Entwicklung Gottes) in der Zeit angenommen, und darum Gott ſelbſt der Zeit unterworfen. Der eigenthümliche Ausdruck der Sabellianer, wenn ſie ſagen wollten, die Gottheit ſei Vater, Sohn u. ſ. w. geworden, war, ſie habe ſich ausgedehnt, ausgebreitet (πλατυνεσθαι, ἐκτεινεσθαι) [56]). Athanaſius wirft nun dem demäß ein, die Gottheit ſei ſpäter etwas geworden, was ſie früher nicht geweſen; denn während ſie früher zuſammengezogen geweſen, ſei ſie nachher breit geworden [57]): d. h. es habe ein ſucceſſive Ent-

[56]) Jedoch gebrauchten auch manche Katholiken dieſe Formeln, freilich in einem andern Sinn. Daß es den Sabellianern eigenthümlich war, ſich alſo auszudrücken, ſehen wir aus Athanaſius orat. IV. c. Ar. c. 13.

[57]) L. l. πρωτον μεν πλατυνθεισα ἡ μονας, παθος ὑπεμεινε, και γεγονεν ὁπερ οὐκ ἠν· ἐκπλατονθη γαρ, οὐκ οὐσα πλατεια· ταυτα δε καταψευδομενος ἀν τις ειποι του θεου σωμα, και παθητον αὐτον εἰσαγων· τι γαρ ἐστι πλατυνεσθαι, ἡ παθος του πλατυνομενου; ἡ τι ἐστι πλατυνομενον, ἡ το προτερον μη τοιουτον, ἀλλα στενον τυγχανον· ταυτον γαρ ἐστι χρονῳ μονον διαφερον ἑαυτου.

faltung der Gottheit ſtatt gefunden. Zwar wird Athanaſius nicht der Anſicht geweſen ſein, die Sabellianer meinten, daß die Gottheit in ſich ſelbſt einen Zuwachs erhalten habe, indem ſie Sohn und Geiſt geworden, oder ſie ſei in ſich ſelbſt breiter geworden, um mit ihm zu reden; aber daß ſie gleichſam in ſich ſelbſt erſt allmählig reif geworden ſei, um die Evolutionen zu Tage zu fördern, die da zu Tage ſollten gefördert werden, dieſes Gedankens kann ſich Niemand ſo leicht bei der Betrachtung ihres Syſtems erwehren, und ſo meinte es wohl auch Athanaſius, wenn er der ſabellianiſchen Gottheit vorwirft: „ſie breite ſich in der Zeit aus.“ Wenn wir die Welt und Gott auf eine irgend genügende Weiſe nach des Sabellius Theorie auseinander halten könnten, ſo könnten wir auch die Variationen der Menſchheit, und ihre Entwickelungen von den Entwicklungen der Gottheit trennen; da aber beide gar nicht geſondert gehalten werden können, ſo ſind wir auch gezwungen, die Evolutionen in der Menſchheit, als Evolutionen des göttlichen Weſens zu betrachten, und das ſind doch Veränderungen. Die Gottheit entwickelt ſich in der Zeit, ſie wird endlich und leidend.

Daß Athanaſius ſeine Einwendung ſo gemeint habe, wie ich ſie eben erläuterte, geht noch aus ſeinem fernern Vorwurfe gegen den Sabellianismus hervor, aus dem, daß, wenn die Welt damit entſtanden ſei, daß Gott Vater wurde, ſie auch wieder aufhören und von der Gottheit wieder verſchlungen werden könne. Oder vielmehr Athanaſius ſagte nicht, daß nach ſabellianiſcher Anſicht, mit dem Vaterwerden Gottes die Welt entſtanden ſei; ſondern nach der andern Anſicht, die man vom ſabellianiſchen Syſtem haben konnte, nach der der Vater die Monas wäre, und der unperſönliche Logos ſchöpferiſch, ſagt er: wenn mit dem Hervortreten des (unperſönlichen) Logos die Welt entſtand, ſo höre ſie auch wieder auf, wenn der Logos in den Vater zurückgehe. „Wenn in ſeinem Werden wir geworden ſind (ἐν τῷ γενεσθαι αὐτον), und durch ſein Werden die Schöpfung beſteht, er aber wieder zurückgeht, um zu ſein, was er vorher war, ſo wird der Gezeugte auch wieder nicht gezeugt ſein. Denn iſt ſein Hervorgehen Zeugung, ſo iſt ſein Zurückgehen, das Aufhören der Zeu-

gung. Wenn er wieder in Gott ſein wird, ſo hört Gottes Thätigkeit wieder auf. Hört ſie auf, ſo wird wieder ſein, was war, ehe Gott nach Außen wirkte, nämlich Ruhe und keine Schöpfung mehr. Die Schöpfung wird aufhören; denn gleichwie ſie mit dem Hervorgehen des Logos geworden iſt, ſo wird ſie wieder nicht mehr ſein, wenn der Logos zurückgeht. Warum wurde nun aber die Schöpfung, wenn ſie wieder aufhören ſoll? Oder warum wirkte Gott nach Außen, wenn er ſich wieder zurückziehet? Warum ließ er denn den Logos aus ſich hervorgehen, wenn er ihn wieder zurückruft? Warum zeugte er den, deſſen Zeugung wieder aufhören ſollte? Was aber dann ſein wird, iſt ungewiß. Denn entweder wird er nie mehr nach Außen wirken, oder wieder zeugen und eine andere Schöpfung bilden. Denn dieſelbe wird es nicht mehr ſein, ſonſt hätte er es bei ihr belaſſen. Eine andere alſo wird es ſein; auch nach dieſer wird er ſich wieder in ſich ſelbſt zurückziehen, und noch eine andere bilden und ſo ins Unendliche." (orat. IV. c. 12.).

Nun ſagt er, das ſei die (pantheiſtiſche) Lehre der Stoiker; denn nach ihnen dehne ſich Gott bald aus, und damit entſtehe die Schöpfung; bald ziehe er ſich wieder in ſich ſelbſt zurück, und damit verſchwinde ſie wieder[58]). Dann abermal: „Wenn ſich Gott wegen der Schöpfung ausdehnte, ſo lange er aber Monas war, keine Schöpfung beſtand, nach der Vollendung der Dinge er aber wieder Monas, von ſeiner Ausbreitung zurückgehend, ſein wird, ſo wird die Schöpfung aufgelöſt. Denn gleichwie er ſich, um zu ſchaffen, ausdehnte, ſo wird auch die Schöpfung aufhören, wenn die Ausdehnung aufhört." (c. 14.)[59]). Dieſe

[58]) Orat. IV. c. 13. τουτο δε ισως απο των Στωικων υπελαβε, διαβεβαιουμενων συστελλεσθαι, και παλιν εκτεινεσθαι τον θεον μετα της κτισεως, και απειρως παυεσθαι. Der gelehrte Benediktiner Montfaucon führt zu dieſer Stelle folgende aus Diogenes Laertius an: λεγουσι τον κοσμον τριχως· αυτον τε τον θεον, τον της απασης ουσιας ιδιοποιον, ος δη αφθαρτος εστι και αγεννητος, δημιουργος ων της διακοσμησεως, κατα χρονων ποιας περιοδους, αναλισκων εις εαυτον απασαν ουσιαν, και παλιν εξ εαυτου γεννων.

[59]) Ει γαρ δια την κτισιν επλατυνθη, εως και μονας ην, ουκ ην ὁ

Folgerungen würde vielleicht Sabellius nicht zugegeben haben; vielleicht gab er ſie auch zu, und hatte wirklich mit Bewußtſein die pantheiſtiſche Anſicht der Dinge. Cap. 12. wird in der That ſo geſprochen, als ſetzten die Sabellianer voraus, der Logos gehe wieder in den Vater zurück; da nun das Heraustreten des Logos aus dem Vater mit der Weltſchöpfung zuſammenfällt, und ſomit auch das Aufhören derſelben, mit ſeinem Zurückgehen indentiſch iſt, ſo ſcheinen manche Sabellianer wenigſtens, jener Anſicht nicht feind geweſen zu ſein. Es kommt aber nur darauf an, ob Sabellius, wenn er ſich conſequent bleiben wollte, ſich der genannten Folgerung erwehren konnte. Athanaſius ſcheint nämlich alſo zu folgern: zum Weſen der Monas (ſie als über dem Vater, Sohn und Geiſt ſtehend gedacht) gehört es nicht, daß ſie Vater, Sohn und Geiſt ſei, ſondern an ſich iſt ſie weder das Eine noch das Andere. Das Vaterwerden der Monas, und die Weltſchöpfung fallen zuſammen, Gott iſt im Vater Welt geworden; da nun die Monas erſt Vater geworden iſt, und alles Werden einen ungewiſſen Beſtand hat, kein Sinn iſt; da es wie es geworden, ſo auch wieder aufhören kann, ſo kann auch die Monas wieder aufhören Vater zu ſein, indem ja das Vaterſein nicht das eigentliche Sein Gottes iſt; eben darum kann auch die Schöpfung, die mit dem Vaterwerden Gottes Eins iſt, in Nichts zurückfallen. Vaterſein iſt Nichts Weſentliches in Gott, denn weſentlich iſt ihm nur Monas zu ſein; Vatergewordenſein mag darum auch nur eine vorübergehende Aeuſſerung Gottes ſein; hört dieſe auch auf, Gott iſt an ſich doch was er iſt, Monas. Würde man aber annehmen, daß der Vater ewig ſei; d. h. würde man nur von einer Monas ſprechen, als nothwendiger Vorausſetzung, um das Eine in den Dreien feſtzuhalten, ſo wäre auch eine ewige Schöpfung, und nicht blos eine ewige, ſondern eine nothwendige und mit Gott zuſammenfallende, da ja der Vater und die Welt zugleich Eins ſind. Da nun aber dennoch von einer συντελεια του κοσμου, von einer Vollendung der Dinge

κτισις, παλιν δε ἐσται μετα την συνταλειαν μονας ἀπο πλατυσμου· ἀναιρεθησεται και ἡ κτισις. ὡςπερ γαρ δια το κτισαι ἐκπλατυνθη· ουτως παυομενου του πλατυσμου, παυσεται και ἡ κτισις.

in der heil. Schrift die Rede iſt; deßungeachtet aber der Vater, der mit dem Weltwerden Gottes Eins iſt, ewig iſt, was kann dieſe συντελεια anders ſein, als eine Metamorphoſe des Vaters, wobei zwar er, das Allen Gemeinſame bleibt, wir aber die Einzeldinge aufgelöſt werden? [60])

Wir haben früher geſehen, daß Athanaſius die Zuverſicht der ewigen Fortdauer der Gläubigen an die Ewigkeit des Sohnes knüpfte, weil ſie auf das innigſte mit ihm, dem Leben an ſich, vereinigt, auch in ihm ewig leben. Nach dem Sabellianismus aber, der den Sohn erſt werden läßt, der an ſich kein Sein hat, da ja dieſes nur der Monas zukömmt, der Sohn aber als geworden auch wieder aufhören kann, mußte dieſe Zuverſicht auf den Sohn gegründet, ſehr ſchwankend, ja nichtig werden, weil jenes zu dieſem führt. Athanaſius klagt daher, daß, wenn der Sohn ein bloßer Name, keine Wahrheit, d. h. ein bloß gewordenes, nichts an ſich, und ewig im Weſen Gottes Beſtehendes ſei, das Chriſtenthum und ſeine Verheißungen zu einem bloßen Spiele würden. "Es folgt, daß die Namen des Sohnes und Geiſtes aufhören, wenn ihr Gebrauch aufhört (wenn das παθος der Monas vorüber iſt). Am Ende iſt Alles, was geſchehen, ein Spiel, weil es nicht in Wahrheit, ſondern nur dem Namen nach geſchehen iſt. Wenn aber der Name des Sohnes nach ihnen aufhört, ſo wird auch die Gnade der Taufe, die auf den Sohn gegeben worden iſt, aufhören, und was wird folgen, als die Vernichtung der Schöpfung? u. ſ. w. [61]).

---

[60]) Orat. IV. c. 13. και αὐτο μεν ἐστι, πλεον δε οὐδεν ἡ παθος ὑπομενει.

[61]) Orat. IV. c. Ar. c. 25. ἀναγκη δε παυθησεσθαι και το ὀνομα του υἱου και του πνευματος, της χρειας πληρωθεισης· καὶ ἐσται λοιπον ἀχρι παιδιας τα γενομενα, ὁτι μη ἀληθεια, ἀλλ' ὀνοματι ἐπιδειχθη, παυομενου δε του ὀνοματος του· υἱου κατ' αὐτους, παυσεται και του βαπτισματος ἡ χαρις. εἰς γαρ υἱον ἐδοθη, και τι ἀκολουθησει ἡ ἀφανισμος της κτισεως; εἰγαρ ἱνα ἡμεις κτισθωμεν προηλθεν ὁ λογος και προελθοντος αὐτου ἐσμεν, δηλον ὁτι ἀναχωρουντος αὐτου εἰς τον πατερα, ὡς φασιν, οὐκ ἐτι ἐσομεθα· οὑτω γαρ ἐσται, ὡσπερ ἡν. οὑτως οὐκ ἐτι ἐσομεθα,

Die Stelle I. Kor. 15, 28: „Alsdann wird ſich ihm auch der Sohn, dem er Alles unterworfen hat, unterwerfen, damit Gott Alles in Allem ſeie", ſcheinen nach Allem die Sabellianer auf das Zurückgehen des Sohnes in Gott (ſeine Auflöſung in ihn) bezogen zu haben. Verſtunden ſie nun unter „Gott" den Vater als Monas, ſo folgte freilich nothwendig das Aufhören Alles Einzelnen; welches ſein Beſtehen mit dem Ausgehen des Sohnes erhalten hat, und es wird am Ende der Welt nur noch die Monas, der verborgene Gott ſein. Verſtunden ſie aber unter Gott dem Vater nicht die Monas an ſich, ſondern inwiefern er die erſte Offenbarung der Monas iſt, wie Schleiermacher es nimmt, ſo iſt ſchwer zu erklären, wie ſie die Stelle wohl mögen verſtanden haben. Denn der Sohn, die erlöſende Offenbarung der Gottheit, müßte ſich der erſchaffenden unterwerfen. Was mag das wohl heißen? Soll die Erlöſung aufhören, und nur noch die Schöpfung übrig ſein? Soll Alles ſo werden, wie es vor der Erlöſung geweſen iſt? Dann wäre aber gerade Gott nicht Alles unterworfen, denn um ſich Alles zu unterwerfen, iſt ja die Gottheit erlöſend geworden. Und wie mag der Sohn ein völlig gleiches προςωτον mit dem Vater ſein, was einer der gerühmteſten Vorzüge des Sabellianismus ſein ſoll, wenn er ſich unterwirft, d. h. aufhört, und in das erſte übergeht? Nehmen ſie aber dieſe Erklärung nicht an, ſondern die erſte, dann iſt der Mangel an Sinn entfernt, das zweite πρόσωπον dem erſten gleich, d. h. beide vergehen, und die Monas iſt Alles in Allem, und das παθος iſt vorbei, und ein Neues ſteht bevor [62]).

ὡςπερ οὐν οὐκ ἠμεν. οὐκ ἐτι γαρ προελθοντος, οὐκ ἐτι ἡ κτισις ἐσται. Auch nach dieſer Stelle kehrt der Logos in den Vater zurück, d. h. die Welt und Alles Erſchaffene hört auf, nach den Ausſagen der Sabellianer.

[62]) S. Hiler. de trinit. l. XI. c. 21 u. ff. erklärt gleichfalls dieſe Stelle; c. 28 ſucht er zu zeigen, daß I. Kor. 15, 24 mit den Worten: „alsdann wird das Ende ſein, wenn er Alles Gott und dem Vater wird übergeben haben", nicht eine Vernichtung der Seelen gemeint ſei. Dies kann nur gegen die Sabellianer ſeiner Zeit, die er ſtets beſtreitet, gerichtet ſein. Er ſagt unter Anderem, die Bedeutung von finis erklärend: finis itaque legis Christus est; et quaero utrum abolitio legis Christus sit, anne perfectio? Sed si legem Christus, qui finis ejus est, non dissolvit, sed adimplet, se-

Athönaſius aber giebt gegen die Arianer, die aus dieſer Stelle gegen die wahre Gottheit des Erlöſers Schlüſſe ableiteten, folgende Erklärung: „Luc. 1, 35. werde gerade das Gegentheil geſagt, denn da ſei von einem ewigen Reiche Chriſti die Rede. Beide Stellen ſeien ſo zu vereinigen, daß dieſe Stelle ſich auf Chriſti Regiment als Gott beziehe; 1. Kor. 15, 24—28 aber auf ſein in der Zeit ſich darſtellendes Reich: bei Paulus ſei von der Unterwerfung der Welt durch ſeine Menſchwerdung die Rede. Athanaſius nimmt dann den Sohn wieder als den Repräſentanten der guten Welt, den Inbegriff aller Gläubigen und ſagt: „es iſt ſo viel als hieße es, laßt uns Alle dem Sohne uns unterwerfen, laßt uns als ſeine Glieder erfunden, und in ihm Söhne Gottes werden. Ihr ſeid, ſagt Paulus, Eins in Jeſu Chriſto; alsdann wird er aber anſtatt uns dem Vater ſich unterwerfen, als das Haupt, anſtatt der eignen Glieder. Denn wenn ſeine Glieder noch nicht Alle unterworfen ſind, ſo iſt auch er, ihr Haupt, noch nicht dem Vater unterworfen, erwartend noch ſeine eigenen Glieder. Der Sohn ſelbſt kann nicht

---

cundum quod ait: non veni legem solvere, sed adimplere: finis non defectio est, sed consummata perfectio. *Tendunt enim ad finem omnia, non ut non sint, sed ut in eo, ad quod tetenderint, maneant.* — Dominus ita adhortatur: „Beatus, qui permanserit usque ad finem", *non utique ut sit beata defectio, et non esse sit fructus, et merces fidei sui cujusque constituatur abolitio:* sed quia finis propositae beatitudinis inexcessus modus est, beati sunt qui usque ad finem consummandae beatitudinis manserint, non ultra se fidelis spei exspectatione tendente. Finis itaque est manendi immobilis ad quem tenditur status. So ſehen wir durchaus eine pantheiſtiſche Richtung des Sabellianismus. Nach dieſer Bekämpfung der Sabellianer wendet er ſich gegen die Arianer: Videamus an traditio regni defectio sit intelligenda regnandi. Quod si quis stultae impietatis furore contendet; fateatur necesse est, Patrem, cum tradidit omnia filio, amisisse tradendo, si tradidisse traditis egere significet. Ait enim Dominus, omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Si igitur tradidisse caruisse est, Pater quoque his, quae dedit caruit. Quod si Pater tradendo non caruit; ne filius quidem intelligi potest, his egere, quae tradit. Ergo si tradidisse omnia, his quae tradidit non videtur eguisse; reliquum est, ut in tradendo dispensationis causa noscatur, cur et Pater tradendo non careat, et filius dando non egeat. Die übrige Erklärung iſt die des Athanaſius.

zu den ſich erſt Unterwerfenden gehören; er iſt ja nie ungehorſam geweſen; er würde ſich nicht erſt am Ende unterwerfen. Wir alſo ſind es, die ſich in ihm dem Vater unterwerfen; wir ſind es, die in ihm herrſchen, bis ſich unſere Feinde uns unterwerfen. Denn nur wegen unſerer Feinde iſt der Herr des Himmels uns gleich geworden, und nahm den menſchlichen Thron David's, ſeines Vaters nach dem Fleiſche, um ihn wieder aufzurichten, und zu erbauen; damit, wenn er errichtet iſt, wir Alle in ihm herrſchen, und er das wiederhergeſtellte Reich dem Vater übergebe, damit Gott Alles in Allem ſei, herrſchend durch ihn, als ſeinen Logos, nachdem er durch ihn geherrſcht hat, als den menſchlichen Erlöſer." Hier ſehen wir die Differenz der ſabellianiſchen und katholiſchen Trinitätslehre. Vor der Schöpfung war der Sohn im Vater, die Welt ſchuf der Vater durch den Sohn, aber auch nach der συντελεια του κοσμου iſt der Sohn noch, und der Vater herrſcht durch ihn. Läugnen wir vor der Welt dem Sohne das perſönliche Beſtehen im Vater ab, und nennen den Glauben hieran eine intereſſeloſe Transcendenz, ſo hört das Beſtehen deſſelben nach dem Welt-Ende auch wieder auf, und Alles mit ihm Entſtandene vergeht zugleich. Da wir aber ein Intereſſe haben, nach dem Welt Ende uns den Sohn als fortbeſtehend zu denken, uud anders geht es nicht an, als wenn wir ihn als Perſon glauben, ſo haben wir auch ein Intereſſe, ihn vor der Welt als Perſon zu glauben, d. h. als ewig mit dem Vater und zwar als Perſon.

Viertes Buch.

Die zwei ersten Exile des heil. Athanasius. Die Arianer suchen sich zu befestigen, indem sie ihre Lehre verhüllen. (Eusebius und Marcellus von Ancyra). Glänzender Sieg des Athanasius. (Antonius.)

Wir begreifen, wie die Arianer dem heil. Athanasius nur feind sein konnten, wenn wir auf der einen Seite die Kraft der Gründe überlegen, mit welcher er ihre Lehre so siegreich bekämpfte, und auf der andern ihre Entschiedenheit erwägen, keinen Gründen zu weichen. Athanasius würde jedoch wohl als Diakon oder Presbyter kein Gegenstand ihrer besondern Verfolgung geworden sein: sein niedriger Standpunkt würde ihn geschützt haben. Aber die göttliche Vorsehung hatte ihn zum Bischof bestimmt: zum Bischof von Alexandrien, wo die neue Irrlehre aufgekeimt hatte, wo das Haupt der Gemeinde in die nächste Berührung mit allen Bewegungen kommen mußte, die etwa von Seite der Arianer noch versucht werden mochten. Der greise Alexander sah sie voraus, als ihn der Heiland zu sich berufen wollte: und eben deßwegen war ihm daran gelegen, daß gerade Athanasius sein Nachfolger werde. Dieser, von dem Vorhaben des Bischofs unterrichtet, ergriff die Flucht. Alexander rief, dem Tode nahe (J. 326.), den Namen des Athanasius aus; es war aber gerade ein anderer Athanasius gegenwärtig, der Antwort gab. Alexander schwieg; nach einer Weile aber wiederholte er denselben Ruf und setzte hinzu: du glaubst, o Athanasius, zu fliehen; du wirst nicht entfliehen[1]). Der Greis hatte richtig

[1]) Soz. L. II. c. XVII. nach Apollinaris.

vorausgeſehen. Denn Athanaſius kam wieder nach Alexandrien zurück, und die Wahl des Volkes beſtimmte ihn zum Biſchof. Eine Synode (v. J. 340.) der zum Patriarchate von Alexandrien gehörigen Biſchöfe von Egypten, Libyen, Pentapolis und der Thebaïs, bezeugt alſo den Hergang der Wahl: „das geſammte Volk der katholiſchen Kirche war wie ein Leib und eine Seele zuſammengekommen, und rief wiederholt und gewaltig aus, daß Athanaſius Biſchof ſein ſolle. Um das bat es öffentlich Chriſtum, und beſchwor uns mehrere Tage und Nächte, ihn zu weihen, und verließ die Kirche, nicht, und gab auch nicht zu, daß wir uns entfernen: Alle nannten ihn einen tugendhaften frommen Mann, einen Chriſten, einen Aſceten, einen wahrhaften Biſchof“ [2]). Es wurden ihm demnach von den anweſenden Biſchöfen, wie dieſe ſelbſt noch hinzuſetzen, die Hände aufgelegt, und die Gemeinde ſchrie laut auf vor Freude. Aber ſchwere Leiden ſollten über die Wählenden und den Gewählten kommen.

Arius wurde vom Exilium zurückgerufen. Es war nämlich in der Umgebung der Schweſter Conſtantins, der Conſtantia, ein Presbyter, der eben ſo ſehr den Arius begünſtigte, als er von der Fürſtin begünſtigt war. Er benutzte ſeinen Einfluß bei derſelben, um ihr Mitleid für den verbannnten Arius zu wecken. Mit Unrecht ſei dieſer von ſeinem Vaterlande getrennt; wegen eines blos perſönlichen Zwiſtes mit Alexander ſei er der Kirchengemeinſchaft beraubt worden; Alexander habe nur ſeinen Einfluß beim Volke beneidet: dies und Aehnliches ſagte der genannte Presbyter. Conſtantia wagte es lange Zeit nicht, ſich bei Conſtantin für Arius zu verwenden. Als ſie aber tödlich erkrankte, empfahl ſie den Presbyter, als einen rechtgläubigen Mann ihrem Bruder. Sie ſagte noch, ſie ſei ſehr in Sorgen, daß ihn (den Conſtantin) ein ſchweres Unglück treffe, daß er ſein Reich verliere, weil er gerechte und brave Männer mit ewiger Verbannung beſtraft habe. Conſtantin nahm den empfohlenen Presbyter in ſeine nächſte Umgebung auf, ſprach mit ihm wegen den Arius, und entſchloß ſich; da ihm dieſer als rechtgläubig geſchildert wurde, ihn vom Elende zurückzurufen. Der

---

[2]) Apolog. contr. Ar. fol. 129. Tom. I.

Kaiſer ſchrieb ſofort dem Verbannten, daß er kommen ſolle, um ſich des kaiſerlichen Anblickes zu erfreuen, und bot ihm die öffentliche Poſt an. Arius erſchien mit Euzoius, einem von Alexander der Kirchengemeinſchaft beraubten Diakon. Beide betheuerten mit dem Glauben der Kirche übereinzuſtimmen, und überreichten folgendes Glaubensbekenntniß: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, und an Jeſum Chriſtum ſeinen Sohn, den Gott Logos, der aus ihm vor ewigen Zeiten geworden iſt, durch welchen Alles gemacht iſt im Himmel und auf Erden. . . . Wenn wir das nicht ſo glauben, und nicht wahrhaft den Vater, Sohn und den heil. Geiſt annehmen, wie die geſammte katholiſche Kirche und die heil. Schrift, der wir in Allem glauben lehren, ſo ſei Gott unſer Richter, jetzt und bei dem künftigen, Gerichte. Deßwegen bitten wir deine Frömmigkeit, gottgeliebteſter Kaiſer, daß wir, die wir Geiſtliche ſind, und den Glauben und die Geſinnung der Kirche und aller heil. Schriften haben, durch deine friedliebende und gottesfürchtige Frömmigkeit, mit unſerer Mutter der Kirche vereinigt werden; die Streitigkeiten und der Wortkram ſollen aufhören. So werden wir in Frieden mit der Kirche, gemeinſchaftlich für das Glück deines Reiches und dein ganzes Geſchlecht die gewöhnlichen Bitten zu Gott entrichten.“ Der Kaiſer freuete ſich ſehr, und verwendete ſich bei den Biſchöfen, ihn in die Kirchengemeinſchaft aufzunehmen; denn er maßte ſich ſelbſt nicht an, ihm ohne das Urtheil derer die Gemeinſchaft wiederzugeben, denen es der Natur der Sache nach zuſteht[3])

Als Arius, obſchon er noch nicht nach Alexandrien zu reiſen die Erlaubniß erhielt, vorläufig doch der Gunſt des Kaiſers ſich verſichert hatte, machten auch Euſebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa Bewegungen, die Gemeinſchaft der Kirche und ihre biſchöflichen Stellen wieder zu erhalten. (§. 329.) Sie erließen ein Schreiben an die Biſchöfe, worin ſie ſagen: „obſchon ſie vor gehaltenem Gerichte ſeien verurtheilt worden, ſo hätten ſie ſich doch mit Ruhe unterworfen. Weil es aber unbillig ſei, durch ihr Still-

---

[3]) Socrat. l. I. c. 25. 26. Soz. l. II. c. 27. οὐ μεν ἑαυτῳ ἐπετρεψεν εἰς κοινωνιαν αὐτους δεξασθαι, προ κρισεως και δοκιμασιας των τουτου κυριων κατα τον νομον της ἐκκλησιας.

ſchweigen ihren falſchen Anklägern noch Beweiſe in die Hand zu geben, ſo zeigten ſie an, daß ſie im Glauben mit ihnen übereinſtimmend, und das Homoouſios anerkennend, in keiner Weiſe der Häreſie gefolgt wären. Im Gegentheil hätten ſie blos die Anathematismen deßwegen nicht unterzeichnet, weil ſie, die den Arius näher gekannt, wohl gewußt hätten, daß ſeine Anſicht in denſelben nicht wäre enthalten geweſen. Auch jetzt wünſchten ſie nicht ſo faſt von dem Exilium als von dem Verdacht der Häreſie befreit zu werden. Würden ſie daher wieder aufgenommen, ſo dürften ſich die Biſchöfe überzeugt halten, in Allem ihnen gleichgeſinnte und mit ihrer Lehre übereinſtimmende Kirchenvorſteher zu erhalten. Da Arius, der eigentlich für den Schuldigen gehalten werde, zurückgerufen ſei, und ſich gereinigt hätte, ſo könnten ſie um ſo weniger ſchweigen. Sie bäten daher, den Kaiſer für ſie anzugehen, und in Bälde einen Entſchluß zu faſſen." So erhielten demnach Euſebius und Theognis ihre Stellen wieder, und die ſchon anſtatt ihrer eingeſetzten Biſchöfe mußten wieder abtreten [4]).

Kaum hatten ſie ſich ihrer Stellen wieder bemächtigt, als ſie alle ihre Kräfte aufboten, um Rache zu üben an denen, die mit dem größten Eifer, Kunſt und Erfolg die Lehre des Arius beſtritten hatten. Zuerſt wurde Euſtathius Biſchof von Antiochien angegriffen. Er war ausgezeichnet durch ſeine Frömmigkeit eben ſo ſehr als durch großen Verſtand, durch Kunſt und Schönheit ſchriftlicher Darſtellung. Er hatte mehrere Bücher gegen die Irrthümer der Arianer herausgegeben; beſonders unzufrieden aber bezeigte er ſich mit Euſebius von Cäſarea. Ueberhaupt vermied und verabſcheute er die arianiſch geſinnten Biſchöfe, und hatte deſſen auch kein Hehl. Dieſe nun verſammelten ſich in Antiochien (i. J. 330.) und ſetzten ihn ab. Sie beſchuldigten ihn, wie man vermuthet, des Sabellianismus, und des Umgangs mit einer Hure, die, von den Arianern beſtochen durch ihn Mutter geworden zu ſein vorgab; nach Athanaſius bezüchtigten ſie ihn auch eines unehrerbietigen Betragens gegen die Mutter des Kaiſers [5]). Mit Euſtathius wurden mehrere Presbyter und Diakonen zugleich excommunicirt und verbannt; ſolche Män-

[4]) Soz. l. II. c. 16.

[5]) Euseb. de vita Const, M. l. III. c. 59. geht über die Urſache ſeiner

ner aber, die Euſtathius ihrer arianiſchen Geſinnung wegen der Kirchengemeinſchaft beraubt hatte, wurden aufgenommen*). Die Gemeinde von Antiochien gerieth darüber in ſolche Gährungen, daß der Untergang der ganzen Stadt, ſelbſt nach des Euſebius Zeugniß, bevorſtand: nur durch die größten Anſtrengungen der Behörden, des Kaiſers ſelbſt, der Briefe auf Briefe ſendete, und durch die Dazwiſchenkunft der bewaffneten Macht, konnte ſo großes Unglück verhindert werden. Euſebius von Cäſarea ſchlug das ihm angebotene Bisthum von Antiochien aus, ohne daß ihm ein großes Lob dafür, wie ich glaube, gebührte; denn gerade auch der Umſtand, daß er Biſchof daſelbſt werden ſollte, der ſo thätig gegen den geliebten Euſtathius geweſen war, war Miturſache der Bewegungen geworden.

Sofort wurde Eutropius, Biſchof von Hadrianopel, ein ſehr gerühmter Mann abgeſetzt; denn er hatte immer der Verbreitung der Arianiſchen Lehre ſich ſehr entgegenſetzt. Baſilina, die Gattin des Julius Conſtantius und Mutter Julians des Abtrünnigen, war ihm vorzüglich abgeneigt. Euphration von Balaneä, Kymatius von Paltus, Kymatius von Taradus, Aſklepas von Gaza, Cyrus von Beröa in Syrien, Diodor ein Biſchof in Kleinaſien, Domnion von Sirmium und Hellanikus von Tripolis, theilten zu verſchiedenen Zeiten daſſelbe Schickſal mit Euſtathius. Einige wurden wegen des Sabellianismus angeklagt d. h. wegen der Vertheidigung des Homoouſios, Andern wurden andere Verbrechen zur Laſt gelegt; Einige wurden auf Synoden, Andere blos durch einen kaiſerlichen Befehl abgeſetzt und verbannt; denn Alles vermochten nun die

---

Abſetzung gänzlich weg, weil er das Andenken der Böſewichter nicht erneuern wolle. Sokrat. l. I. c. 24. bemerkt, daß Euſtathius wegen des Sabellianismus, nach Andern aber wegen anderer nicht rühmlichen Urſachen (οὐκ ἀγαθὰς αἰτίας) angeklagt worden ſei, bedauert aber, daß die Biſchöfe nur abſetzten, aber die Gründe ihres Verfahrens nicht angaben. Hieronymus aber contr. inf. l. III. c. 11. und Theodoret l. I. c. 21. ſagen beſtimmt, daß eine Hure für falſches Zeugniß gemiethet worden ſei; da nun Theodoret noch dazu ſo viele Nebenumſtände angiebt, ſo glaube ich nicht zweifeln zu dürfen, daß Euſtathius auch deßwegen ſei angeklagt worden.

*) Ath. hist. ar. ad Monach. c. 4.

Arianer am kaiſerlichen Hofe. An die Stelle der abgeſetzten Biſchöfe kamen aber Arianer, oder den Arianern doch nicht abgeneigte Männer [7]).

Irgendwo mußten denn nun doch wohl die Arianer Widerſtand finden. Denn wenn die ausgezeichnetſten katholiſchen Biſchöfe in ſo ſchmählicher Weiſe abgeſetzt, die Arianer aber aufgenommen wurden, während Angſt und Schrecken allenthalben ſich verbreiteten und Niemand zu widerſetzen ſich getraute, oder mit Erfolg ſich widerſetzen konnte, mußte nothwendig der geſammte Orient mit der arianiſchen Lehre befleckt werden. Da wagte es Athanaſius, Gegenbewegungen zu machen. Arius nämlich ſuchte jetzt, vom Kaiſer unterſtützt, wieder in Alexandrien aufgenommen zu werden. Er wurde abgewieſen. Euſebius von Nikomedien getraute ſich nun, durch ſeine Art mehr als der Kaiſer zu bewirken hoffend, dem heil. Athanaſius die Zumuthung zu machen, den Arius in ſeine Gemeinſchaft wieder anfzunehmen. Der Brief, der ihn hiezu aufforderte, war zugleich mit der mündlichen Drohung übergeben worden, daß wenn er ſich nicht dazu verſtehen ſollte, es ſehr nachtheilig für ihn ſein würde [8]). Athanaſius erwiederte, daß er der Synode vor Nicäa nicht entgegenhandeln werde. Nachdem dieſer Verſuch ſeines Zweckes verfehlt hatte, knüpften die Euſebianer Verbindungen mit den immer noch unruhigen Meletianern in Egypten an. Meletius ſelbſt nämlich hatte ſich nach den Beſchlüſſen von Nicäa ruhig verhalten; aber vor ſeinem Tode ſetzte er noch einen gewiſſen Johannes an ſeine Stelle. Die übrigen meletianiſchen Biſchöfe und Prieſter hingegen hatten ſich immer in ihrer frühern Stellung, ungeachtet der Beſchlüſſe von Nicäa behauptet, und keine unbedeutende Zahl von Chriſten ſcheinen auf ihrer Seite geweſen zu ſein. Dieſe nun waren in einem beſtändigen Kampfe mit dem Klerus von Alexandrien. Dieſe innern Unruhen in der Diöceſe von Alexandrien benutzten die Euſebianer: ſie ſuchten die Meletianer, die übrigens in den beſtrittenen Glaubenspuncten mit der kathol. Kirche überein-

---

[7]) Athanas. l. l. c. 5. Socrat. l. I. c. 24. Theodoret. l. I. c. 20.

[8]) Soz. l. II. c. 18. εἰ δὲ ἀπειδήσει, κακως αὐτον ποιησειν ἀγραφως ἀπειλει. Socrat. l. I. c. 23.

ſtimmten, mit ſich zu verbinden. Nach und nach theilten jedoch die Arianer den Meletianern auch ihre Anſichten mit, ſo zwar, daß noch lange Zeit hindurch die Arianer in Egypten Meletianer genannt wurden [9]). Dieſe alſo machten gemeinſchaftliche Sache mit den Euſebianern, und reichten auf deren Betrieb Klagepuncte gegen Athanaſius und die mit ihm verbundenen Biſchöfe ein. Sie ſagten dem Kaiſer, dieſer trage die Schuld von allen Unruhen; er geſtatte die Vereinigung mit der katholiſchen Kirche nicht, da doch Alle rechtgläubig wären, die ſich mit ihr vereinigen wollten; würde aber der Zutritt zur Kirche erlaubt, ſo ſei gewiß auch allem Streite ein Ende geſetzt. Zudem beſchuldigten ſie die katholiſchen Biſchöfe vieler Gewaltthätigkeiten; ſie, die Meletianer ſollten von ihnen gemißhandelt, und ihre Kirchen zerſtört worden ſein. Athanaſius entwickelte dem Kaiſer die Verhältniſſe mit den Meletianern, und zeigte, wie die Beſchlüſſe von Nieäa beſtändig von ihnen verletzt würden, wie diejenigen, die die Gemeinſchaft der Kirche wieder verlangten, ihrem Glauben entgegen wären, und wies die ſonſtigen Unwahrheiten der meletianiſchen Klagen nach. Die Euſebianer unterſtützten aber nach Kräften ihre Freunde, und der Kaiſer ſchickte dem Athanaſius den Befehl zu, Keinem die Gemeinſchaft der Kirche zu verſagen. Das Schreiben enthielt Folgendes: „Da dir mein Wille bekannt iſt, ſo verbiete Keinem, der will, den Zutritt zur Kirche. Denn wenn ich erfahre, daß du Einem, der ihre Gemeinſchaft wünſcht, ſie verſagſt, oder den Zutritt verhinderſt, ſo werde ich auf der Stelle Einen ſchicken, der dich auf meinen Befehl abſetzt, und dich aus Alexandrien entfernt" [10]). Athanaſius wagte deßungeachtet Gegenvorſtellungen, und Conſtantin war endlich damit zufrieden. Wundern muß man ſich, warum denn auch die Arianer die Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche wollten. Entſteht doch nur eine jede Kirche durch denſelben Glauben ihrer Glieder; denn hätten ſie dieſen nicht gehabt, ſo wäre ja die Kirche nicht zu Stande gekommen. Was wollten denn nun diejenigen, die dieſen Glauben nicht theilten, in derſelben? Dieſe Ueberzeugung hatte ſtets die

---

[9]) Soz. l. II. c. 21.

[10]) Athanas. Apolog. c. Ar. fol. 178. Soz. l. II. c. 22.

katholiſche Kirche, und ihre Glieder, weil ſie in ihrer Bruſt fühlen, daß ſie nur durch ihren beſtimmten Glauben eine Kirche bilden, und durch dieſen gegenſeitig angezogen werden. Um ſo nothwendiger aber war es; daß Athanaſius ſtandhaft blieb, weil ja allerwärts der katholiſche Glaube ſchon wieder beſtritten wurde [11]), und er ſelbſt durch die Aufnahme des Arius entweder eine Gleichgültigkeit gegen die chriſtliche Wahrheit gezeigt, oder bewieſen hätte, daß auch er von Furcht ergriffen, ein Miethling geworden ſei.

Die Meletianer brachten nun neue Klagepuncte vor; ſie gaben vor, Athanaſius habe eine neue Abgabe eingeführt; leinene Kleider für Geiſtliche habe er zu liefern befohlen. Es waren aber gerade zwei egyptiſche Prieſter, Apis und Makarius, in der Nähe des Kaiſers; er befragte dieſe, und wies die Meletianer ab, nachdem er die Unwahrheit ihrer Klage eingeſehen hatte. Conſtantin wurde aber ſofort mit einer neuen ſehr ſchweren Anklage gegen Athanaſius beſtürmt; dieſer ſollte in eine Verſchwörung gegen den Kaiſer ſich eingelaſſen, und einem gewiſſen Philumenos eine Kiſte Goldes zur Ausführung dieſes Zweckes überſchickt haben. Conſtantin berief nun den Angeklagten in ſein Hoflager, fand ihn aber völlig rein, und entließ ihn mit folgendem Schreiben an die Kirche von Alexandrien: „Geliebte Brüder! Ich grüße euch unter Anrufung Gottes, des größten Zeugen meiner Geſinnung, und ſeines Eingebornen, unſeres Geſetzgebers, des Herrn unſeres Lebens, der alle Zwietracht haſſet. Was ſoll ich ſagen? Daß wir etwa geſund ſeien? Aber wir könnten uns beſſer befinden, wenn ihr euch gegenſeitig liebtet, und alles Haſſes ledig wäret, in welchem wir durch die Streitſucht die Liebe verlaſſen haben. Ach dieſes Wahnſinnes! Wie viel Elend bereitet täglich der aufgeregte Haß! So wurde das Volk Gottes mit Schande überhäuft! Wohin hat ſich der Glaube an heilige Geſinnung zurückgezogen? Denn von großer Finſterniß ſind wir umgeben, nicht nur wegen mannichfachen Irrthums, ſondern auch wegen der böſen Handlungen der Undankbaren; indem wir diejenigen, die in der Thorheit Meiſter ſind, ertragen, und die, die Recht und Billigkeit unterdrücken, kennen, und

[11]) Socrat. l. I. c. 23. Soz. l. II. c. 18.

doch ohne Rüge laſſen. Wie groß iſt unſere Verkehrtheit! Wir widerſetzen uns nicht nur den Feinden nicht, ſondern folgen noch der ruchloſen Horde, durch welche ſich der verderbliche Betrug einen Weg gebahnt hat, ohne Widerſtand zu finden. Iſt gar kein ſittliches Gefühl, nicht einmal mehr das natürliche vorhanden? Denn von evangeliſchem Sinne mag hier keine Rede mehr ſein. Aber die natürliche Liebe möchte Einer ſagen iſt doch nicht untergegangen. Warum aber erdulden wir, die wir nebſt dem angebornen ſittlichen Gefühle noch das Evangelium beſitzen, die Ränke und die Verkehrtheiten des Feindes, der, wie es den Anſchein hat, Alles in Flammen ſetzen will? Warum ſehen wir nicht, obſchon wir Augen haben, warum ſind wir ohne Gefühl, obſchon uns das Evangelium mit ſolchem erfüllen ſollte? Welcher Stumpfſinn hat unſer Leben ergriffen, uns, die wir uns ſelbſt vernachläßigen, obſchon uns Gott ermahnet? Iſt das Uebel nicht unerträglich? Muß man Solche nicht vielmehr für Feinde, als für das Haus und das Volk Gottes halten? ... Kommet alſo euch ſelbſt zu Hülfe, erwiedert unſere Liebe, und ſetzt euch mit aller Kraft denen entgegen, die die Gnade unſerer Eintracht vernichten wollen; ſchauet auf Gott und liebet einander. Ich habe euren Biſchof Athanaſius mit Wohlwollen aufgenommen, und begegnete ihm ſo, wie ich es meiner Ueberzeugung, daß er ein Mann Gottes ſei, entſprechend fand. Euch kömmt es zu verſtändig zu ſein, mir gebührt das Urtheil nicht. Uebrigens wird euch Athanaſius, der verehrungswürdigſte, meinen Gruß hinterbringen. Ich erkenne ſeine weiſe Sorgfalt an, welche mit meiner friedlichen Geſinnung übereinſtimmend, fortwährend das Gut des heilbringenden Glaubens feſthält; er wird euch das Richtige lehren. Gott behüte euch, geliebte Brüder."

Nach dem demüthigenden Erfolg dieſer Anklage ruheten die Meletianer. Allein ſie wurden von den Euſebianern zu abermaligen Bewegungen durch Beſtechung gereitzt. Dieſe neuen Anklagen übertreffen aber Alles, was man ſich von Gewiſſenloſigkeit denken kann. — In der Provinz Mareotis hatte ein Mann Namens Iſchyras ſich ſelbſt zum Prieſter in einem kleinen Flecken gemacht. Er hatte aber keine Gemeinde und keine Kirche; nur einige ſeiner Verwandten wohnten ſeinen Verrichtungen in einem Privathauſe

bei. Schon während der Anweſenheit des Hoſius in Alexandrien, als dieſer die Sache eines gewiſſen Presbyters Kolluthos, der eine eigne Gemeinde bildete, weil Alexander den Arius nicht ſogleich mit dem Banne belegen wollte, unterſuche, kam das Benehmen des Iſchyras zur Sprache. Denn er hatte behauptet, Kolluthos habe ihm die Weihe gegeben. Nebſt dem aber, daß Hoſius die Ordination des Kolluthos für nichtig erklärte: ergab ſich ſogar, daß Iſchyras nicht einmal die Händeauflegung des ſchismatiſchen Prieſters von Alexandrien erhalten hatte. Er erhielt demnach ſchon damals die Weiſung ſeine prieſterliche Thätigkeit einzuſtellen. Als jedoch Athanaſius die gewöhnliche Viſitation in der Mareotis vornahm, klagten die Pfarrer dieſes Bezirkes, daß Iſchyras immer noch die prieſterlichen Verrichtungen fortſetze. Es wurden daher der Pfarrer, dem der Flecken des Iſchyras untergeordnet war, ſo wie Makarius, ein alexandriniſcher Prieſter im Gefolge des Athanaſius, an ihn abgeſendet, mit dem Befehle, ihn zum Gehorſam aufzufordern. Sie trafen ihn krank im Bette liegend an; es wurde daher der Vater des Iſchyras erſucht, ſeinem Sohne die Ausübung des Prieſteramtes zu unterſagen. Iſchyras aber verfügte ſich zu den Meletianern, die den Vorfall nach ihrer Art umarbeiteten, und in ihn drangen auszuſagen, Makarius habe ſeinen Kelch zertrümmert, und den Altar umgeſtoßen. Athanaſius aber ſollte die Gewaltthätigkeit ſeines Prieſters büßen.

Eine zweite Klage wurde alſo eingeleitet. Ein meletianiſcher Biſchof Arſenius von Hypſele hatte ſchon ſeit geraumer Zeit wegen mancherlei Vergehungen die Flucht ergriffen und hielt ſich verborgen. Es wurde ihm nun Geld anerboten, wenn er nicht wieder öffentlich ſich zeigen würde. Der Nachfolger des Meletius, Johannes, und die Seinigen verbreiteten hierauf das Gerücht, Arſenius ſei von Athanaſius ermordet worden, der deſſen Ueberreſte zur Zauberei gebrauche. Sie ſelbſt zeigten eine Hand vor, die dem umgebrachten Arſenius angehört habe. Beide Klagen nun wurden vor Conſtantin gebracht. Dieſer übertrug einem ſeiner Anverwandten Dalmatius dem Cenſor die Unterſuchung. Athanaſius erhielt den Befehl ſich zur Vertheidigung in Antiochien zu einer beſtimmten Zeit

einzufinden; Eusebius von Nikomedien aber, Theognis und einige Andere sollten mit Dalmatius gemeinschaftlich das Gericht bilden.

Den Ischyras reuete es aber bald, einen solchen Schritt gewagt zu haben. Er ersuchte den Athanasius in einem Schreiben, welches von mehreren Priestern unterzeichnet ist, um Wiederaufnahme in die Gemeinschaft, und gestand offen, daß er nur durch die größten Mißhandlungen habe vermocht werden können, eine falsche Anklage gegen seinen Bischof einzureichen. In Betreff des Arsenius gerieth aber Athanasius auf die Vermuthung, daß er noch bei Leben sein möge, obschon er ihn seit sechs Jahren nicht mehr gesehen hatte. Ein treuer Diakon wurde in das obere Egypten gesandt, um wo möglich ihn zu finden. Auch hieng Alles davon ab. Der Diakon war auch so glücklich bald Spuren von ihm zu entdecken. Er hatte sich in einem Kloster verborgen gehalten. Allein der meletianische Priester des Klosters, Pines besorgte seine Einschiffung in das untere Egypten, sobald er die Nachricht von der Ankunft des Diakons und dem Zwecke derselben erhalten hatte. Dieser jedoch nahm den Pines nebst dem Mönche Elias, einem Freunde des Arsenius mit sich nach Alexandrien, wo sie vor der Oberbehörde eingestanden, daß Arsenius noch lebe, und zwar ganz wohlbehalten. Dieser aber hatte sich nach Tyrus geflüchtet, wo er entdeckt wurde, und vor dem Bischofe Paulus nach einigem Zögern sich zu erkennen gab. Athanasius hievon benachrichtigt, überschickte nun dem Constantin die Acten; denn vor Dalmatius und den Bischöfen Eusebius und Theognis weigerte er sich aus guten Gründen zu erscheinen.

Der Kaiser hob das niedergesetzte Gericht auf, und erließ ein Schreiben an Athanasius mit dem Befehle, daß es öffentlich bekannt gemacht werden solle. Am Schlusse heißt es: „da so großer Frevel begangen wurde, so sollen sie erfahren, daß wenn sie abermal Bewegungen machen, das Gericht nicht mehr nach kirchlichen sondern nach bürgerlichen Gesetzen und in meiner Gegenwart wird gehalten werden.“ Arsenius selbst aber wendete sich an Athanasius und versprach der kirchlichen Ordnung sich zu unterwerfen; eben so Johannes [12]) (J. 333.)

[12]) Die gesammte Erzählung ist aus Actenstücken genommen, die sich bei Athanasius Apol. c. Ar. fol. 183—194. Tom. I. befinden.

Doch die Eusebianer ruheten nicht; es war ihnen ja nicht daran gelegen, daß das Recht siege, sondern daß Athanasius unterdrückt werde. Die Meletianer mußten die alten Klagen wieder vorbringen, und einige neue hinzufügen. Constantin gab ihnen abermal Gehör. Eine Synode in Tyrus sollte die Untersuchung führen (J. 335.), und entscheiden. Eusebius von Cäsarea und der von Nikomedien, Theognis, Maris, Patrophilus, Theodor von Heraklea, Macedonius von Mopsvestia, Georgius von Laodicäa, Ursacius von Singidunum, und Valens von Mursia nebst vielen andern erklärten Arianern waren berufen. Die beiden zuletzt genannten Bischöfe waren Schüler des Arius, ihre Bisthümer aber lagen in Mösien und Pannonien. Warum wurden wohl diese berufen aus so weiter Ferne her? Doch fand sich auch eine Anzahl unpartheiischer Bischöfe auf der Synode. Der kaiserliche Commissär war Dionysius, den arianischen Bischöfen mit bewaffneter Macht zu Gebote stehend. Makarius, der des Sacrilegiums wegen des zerbrochenen Kelches beschuldigt war, wurde in Ketten nach Tyrus abgeführt. Athanasius hielt es für gefährlich vor solchem Gerichte zu erscheinen; er machte bei Constantin Gegenvorstellungen, wurde aber zur Abreise gezwungen, und mußte also vor einer Synode sich stellen, in welcher die Meletianer Kläger, die Arianer aber Richter waren.

Arsenius konnte dem Athanasius keine Schwierigkeiten mehr machen, denn er wurde in eigener Person der Synode vorgestellt, und zwar mit beiden Händen [13]). Der Meletianer Johannes ergriff vor Scham die Flucht. Eben so leicht war eine andere Klage zu beantworten, welche die Meletianer gegen die Wahl des Athanasius vorbrachten. Sie sagten, nach Alexanders Tod sei zwischen ihnen und den katholischen Bischöfen die Uebereinkunft getroffen worden, eine gemeinschaftliche Wahl vorzunehmen; aber Athanasius sei gegen den Willen der Gemeinde, ohne Zustimmung der Mehrzahl der egyptischen Bischöfe nur von sieben derselben heimlich geweihet worden. Die in Tyrus anwesenden Bischöfe aus Egypten konnten dieses Vorgeben leicht entkräften. Nach ihrem Zeugnisse

[13]) Socrat. l. I. c. 28. Soz. l. II. c. 25. geben die näheren Umstände an.

habe ich früher ſchon die Wahl des Athanaſius beſchrieben, und halte mich daher bei dieſer Anklage nicht weiter auf.

An ſich war auch die Klage des Iſchyras, da er ſie ja ſelbſt ſchon einmal zurückgenommen hatte, und die ebengenannten Biſchöfe von Egypten die wahre Beſchaffenheit der Sache bezeugten, ohne Mühe zu beſeitigen. Da aber dieſe Beſchuldigung gegen Athanaſius allein noch übrig geblieben war, (denn andere von keinem Belange, und an ſich ſchon ohne allen Schein von Wahrheit übergehe ich) da wegen der Entfernung des Ortes, wo das Verbrechen ſollte begangen worden ſein, leicht Alles ſehr verwickelt und verwirrt werden konnte, ſo hielten ſich die Euſebianer an derſelben feſt: ihre Beſchämung wäre zu groß geweſen, wenn ſie ungeachtet aller Künſte nicht einmal den Schein eines Vergehens auf den ſo zuverſichtlich Angeklagten hätten werfen können: ſelbſt ihre Weltklugheit hätte alles Anſehen vor der Welt verloren, nicht einmal ein irdiſcher Gewinn wäre der Lohn vieljähriger Mühen geweſen. Die Synode beſchloß, daß eine Commiſſion in die Provinz Mareotis geſchickt werden ſolle, um an Ort und Stelle Alles zu unterſuchen. Es wurde aber auch zugleich feſtgeſetzt, daß die Commiſſäre nicht einſeitig gewählt werden dürften. Deßungeachtet wurden Theognis, Maris, Theodor, Urſacius und Valens von den Euſebianern ohne Vorwiſſen der geſammten Synode zu Commiſſären beſtimmt, die Ankläger mitgegeben, der beklagte Makarius aber in Ketten zurückgelaſſen. Der Präfect von Egypten erhielt den Befehl, der Commiſſion in Allem willfährig zu ſein.

Die in Tyrus anweſenden fünfzig Biſchöfe von Egypten übergaben nun den übrigen Biſchöfen, die zur Synode berufen waren, eine Beſchwerdeſchrift, aus welcher noch bedeutende Einzelnheiten ſich ergeben. Sie ſagen: „Sie hätten ſchon anfänglich mit Athanaſius gegen arianiſche Richter ſich beklagt; denn ſie wüßten wohl, daß es auf die Verfolgung aller Rechtgläubigen abgeſehen ſei. Wenn ſie, die übrigen Mitglieder der Synode, damit bisher unbekannt geweſen wären, ſo könne ihnen die Abſicht der Arianer doch jetzt nicht mehr verborgen bleiben. Schon vor vier Tagen hätten dieſelben mehrere Männer abgeſandt, welche Meletianer nach Mareotis bringen ſollten, (um als Augenzeugen Zeugniß zu geben); da es

doch bekannt ſei, daß es in dieſem Bezirke nie Meletianer gegeben habe. Sie ſollten bedenken, daß Iſchyras ſelbſt eingeſtanden habe, daß nur ſieben Perſonen ſeine Gemeinde gebildet hätten. Sie hätten auch eben erfahren, daß alle Biſchöfe aufgefordert würden zu bezeugen, daß die Commiſſion mit ihrem Willen gewählt worden ſei. Sie (die Biſchöfe) möchten doch aus Furcht nicht unterzeichnen; Chriſten müßten nicht Menſchen fürchten, ſondern die Wahrheit Allem vorziehen. „Dem kaiſerlichen Beamten Dionyſius ſchreiben ſie Aehnliches: ſie bemerken noch, daß man die Abſicht habe, durch die verſchwornen Meletianer, Arianer und Kolluthianer, die allein zur Unterſuchung gezogen würden, Ränke gegen ſie auszuführen. In einem zweiten Schreiben an Dionyſius melden ſie dieſem, daß, da das geſammte Verfahren voll von Ungerechtigkeit und Argliſt ſei, ſie der unmittelbaren Entſcheidung des Kaiſers die Sache anheimſtellen. Auch der ſehr angeſehene Biſchof Alexander von Theſſalonich übergab dem kaiſerlichen Commiſſär eine Denkſchrift, worin er ſich über die Verletzung des Synodalbeſchluſſes, daß gemeinſchaftlich die Commiſſäre gewählt werden ſollten, beklagt; und ihn auffordert, die nöthigen Vorkehrungen zu treffen, daß nicht Allen die Schuld der verletzten Gerechtigkeit beigelegt werde; die Arianer in Verbindung mit den Meletianern könnten ganz Egypten in Aufruhr verſetzen. Hierdurch bewogen, ſchrieb Dionyſius den Euſebianern, das, da die Commiſſäre nicht gemeinſchaftlich gewählt worden ſeien, gegen ſie Alle eine gerechte Anklage erhoben werden könne. Allein der bloße Wille des kaiſerlichen Commiſſärs nützte nichts. Er war ein Werkzeug der Euſebianer. Athanaſius aber verließ unter dieſen Umſtänden Tyrus, und begab ſich nach Conſtantinopel zum Kaiſer [14]).

Das Verfahren der euſebianiſchen Commiſſäre in Mareotis erzählen die Prieſter dieſer Provinz in einem Schreiben an die Synode von Tyrus, aus welchem ich einige Auszüge mittheile. „Gott iſt unſer Zeuge, es wurde nie ein Kelch zerbrochen, noch ein Altar umgeſtoßen, weder von unſerm Biſchof noch von irgend einem Andern aus ſeiner Umgebung. Alles das iſt falſche Angabe. Dieſes

[14]) Dieſe Briefe alle finden ſich bei Athan. apol. c. Ar. fol. 195. u. ff. Tom. I.

bezeugen wir, die wir nicht ferne vom Biſchof waren; denn wir ſind Alle bei ihm, wenn er Mareotis bereiſet. Er geht nie allein umher, ſondern begleitet von allen Prieſtern, Diakonen und einer bedeutenden Anzahl Volkes. Daher ſprechen und zeugen wir als Solche, die bei der ganzen Viſitation bei ihm waren, daß Alles erdichtet ſei, wie auch Iſchyras eigenhändig bekräftigt hat. — Als daher Theognis, Theodor, Maris, Macedonius, Urſacius und Valens nach Mareotis kamen, entdeckten ſie in der That nichts. Da der Augenblick bevorſtand, in dem ſich ergeben ſollte, daß unſer Biſchof fälſchlich angeklagt ſei, wurden die Verwandten des Iſchyras, und einige Arianer von Theognis Das auszuſagen unterrichtet, was man gerne hörte. Niemand aus dem Volke hat gegen den Biſchof gezeugt; ſie (die abgeordneten Biſchöfe) haben nur durch die Furcht, die der Präfect Philagrius verbreitete, und durch die Drohungen der Arianer gethan, was ſie wollten. Als wir uns erboten, die Anklage als falſch darzuthun, ſo erlaubten ſie es nicht; ja ſie jagten uns fort. Philagrius geſtattete nicht einmal unſere Gegenwart, um auszuſagen, welche von den vorgebrachten Zeugen zur Kirche gehören, und welche Arianer (alſo parteiiſch und keine Augenzeugen) ſeien.“ Dieſelben Prieſter übergaben auch dem Präfecten Philagrius ein Schreiben, worin ſie ihn bitten, ihr Zeugniß dem Kaiſer vorzulegen.

Aus den Acten ſelbſt, die in Mareotis niedergeſchrieben wurden, ergab ſich ſpäter, daß Katechumenen, ja Heiden und Juden als Zeugen gebraucht wurden. Dies iſt deßhalb auffallend, weil dieſe ausſagten, ſie ſeien bei der Feier des heil. Opfers zugegen geweſen, als eben Iſchyras von Makarius überfallen worden ſei; da ſie doch, wie Athanaſius bemerkt, nicht zugegen ſein durften. Uebrigens widerſprachen ſich die Zeugen ſelbſt, indem Einige ſagten, Iſchyras ſei bei der Ankunft des Makarius krank im Bette geweſen, Andere, er habe eben ſeine gottesdienſtlichen Verrichtungen abgehalten: Einige zeugten, daß Athanaſius, Andere daß Makarius den Kelch zerbrochen habe. Die Commiſſäre ſelbſt aber waren ſo ſehr überzeugt, daß die ganze Unterſuchung für Athanaſius vortheilhaft geendet habe, daß ſie durch nichts anderes der Sache einen Schein zu geben wußten, als indem ſie ſagten, Athanaſius habe diejenigen ſchon vorher ent-

fernt, die im Stande gewesen wären, ein tüchtiges Zeugniß gegen ihn abzugeben.

Die Synode aber beschloß auf ihren Bericht seine Absetzung. Es wurde ihm untersagt nach Alexandrien zurückzukehren, damit er keinen Aufruhr errege. Der meletianische Oberbischof, so wie seine Anhänger, wurden als Solche, denen Unrecht geschehen sei, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, so zwar, daß ein jeder seine bisherige Würde fernerhin begleiten sollte. Ischyras wurde sogar zum Bischof seines Fleckens ernannt, und später der Befehl gegeben, daß, weil er keine Kirche hatte, ihm eine solche erbaut werden solle [15]). Jedoch wurde der Befehl nicht vollzogen.

In einem Rundschreiben wurde sofort allen Bischöfen bekannt gemacht, die Gemeinschaft mit Athanasius abzubrechen, ihm keine Briefe mehr zuzusenden und keine von ihm anzunehmen. Folgende Gründe werden angegeben: er habe erwiesene Verbrechen begangen. Wegen des zerbrochenen Kelches seien Theognis, Maris u. s. w. Zeugen. Er habe im verwichenen Jahre das aus orientalischen Bischöfen niedergesetzte Gericht verschmäht und die Befehle des Kaisers verachtet. Zu Tyrus sei er unter großer Begleitung angekommen (wahrscheinlich von Zeugen die er für sich mitbrachte) und habe Stürme auf der Synode veranlaßt; er habe verweigert, sich wegen der ihm vorgeworfenen Verbrechen zu verantworten, gegen die Bischöfe selbst habe er sich ein beleidigendes Benehmen erlaubt, zuweilen sei er, obschon vorgeladen, nicht erschienen. Durch seine Flucht sei er auch anderer Verbrechen, wegen welcher er nicht zur Rede gestanden, überwiesen. So lautete das Synodalschreiben. Mehrere anwesende Bischöfe unterschrieben aber dasselbe nicht; unter andern Marcellus von Ancyra. Sozomenus führt noch einen Bericht an, welchem zu Folge der Confessor Paphnutius, ein egyptischer Bischof, den Bischof Maximus von Jerusalem, gleichfalls einen Confessor bei der Hand genommen und mit ihm aus Abscheu vor der verübten Gewaltthat die Sitzung verlassen habe [16]): für Confessoren, sagte er, zieme sich nicht, Beisitzer einer solchen Versammlung zu sein.

[15]) Athanas. Apolog. c. Ar. fol. 200. u. ff.

[16]) Soz. l. II. c. 25.

Die Synode von Tyrus hatte aber auch noch eine andere Bestimmung. Sie ſollte die von Conſtantin in Jeruſalem erbaute Kirche einweihen! Nach ſolchen Freveln näherten ſich die Euſebianer dem Grabe des Herrn! Nachdem dieſe Weihe vollendet war, wurde auch Arius in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen und ein Synodalſchreiben an die Gemeinde von Alexandrien abgeſchickt. Es heißt darin: „Ihnen, den aus verſchiedenen Gegenden zur Einweihung des Tempels zum Grabe des Herrn verſammelten Biſchöfen, habe dieſe Gnade Gottes (den Tempel in Jeruſalem einweihen zu dürfen) eine große Freude gemacht. Der Kaiſer ſelbſt habe durch ſeine Briefe ſie zu ihren übrigen Maaßnehmungen aufgefordert. So ſei denn aller Haß und Neid, der früher die Glieder der Kirche getrennt habe, beſeitigt. Sie hätten den Arius und die Seinigen in die Gemeinſchaft aufgenommen, die der allem Guten widerſtrebende Neid eine Zeitlang von der Kirche ausgeſchloſſen habe. Der Kaiſer ſelbſt habe den Glauben dieſer Männer nach eigener Unterſuchung richtig erfunden, und ihnen (den Biſchöfen) ihr geſundes Bekenntniß überſchickt.“ Von dem Urtheile der Synode gegen Athanaſius wird nichts Ausdrückliches geſagt; nur mochte wohl in den Worten, „daß nun aller Haß und Neid entfernt ſei“, darauf hingedeutet ſein. Athanaſius aber bemerkt zu dieſem Schreiben, das er anführt [17]), es leuchteten auch wider den Willen der Synode, die Ränke gegen ihn daraus hervor. Denn wenn er es geweſen ſei, der die Arianer von der Gemeinſchaft der Kirche entfernt gehalten habe, durch die Ränke gegen ihn aber ihre Wiederaufnahme bewirkt worden ſei, ſo ſei es offenkundig, daß alle Beſchuldigungen nur deßwegen ſeien erſonnen worden, um die Arianer nnd ihre Irrthümer in die Kirche wieder einzuſchwärzen. Und dieſes Urtheil iſt der Wahrheit gemäß.

Die Synode von Jeruſalem wurde aber auf eine ſehr unangenehme Weiſe durch einen Befehl des Kaiſers überraſcht: die Wirkung der Abreiſe des Athanaſius nach Conſtantinopel. Er begegnete dem Kaiſer in einer Straße ſeiner Hauptſtadt. Conſtantin ſah ihn, und war ſo betroffen, daß er ihn kaum erkannte. Jemand in

[17]) Apol. c. Ar. fol. 200.

ſeinem Gefolge aber erzählte ihm die Geſchichte der Synode von Tyrus. Deßungeachtet war der Kaiſer geneigt, den Athanaſius gar nicht anzuhören. Als aber dieſer ſagte, er bitte blos um eine unparteiiſche Unterſuchung unter den Augen des Kaiſers, ſo glaubte dieſer, es ſei gerecht und billig, wenn ihm das gewährt würde. Er erließ ſofort ein Schreiben an die Synode, in welchem er ſagt, es ſcheine ihm, daß durch gewaltthätige Handlungen die Wahrheit unterdrückt worden ſei; daß man dem Streit und der Zwietracht eine ewige Dauer geben wolle. Er verlange zu wiſſen, ob die Wahrheit im Auge ohne Mißgunſt und Parteilichkeit Alles verhandelt worden ſei. Er befiehlt ſofort, daß alle in Tyrus geweſene Biſchöfe ohne Verzug nach Conſtantinopel ſich begeben ſollten. Die Euſebianer erlaubten jedoch nicht allen Biſchöfen dem Befehle des Kaiſers zu gehorchen; nur Euſebius von Cäſarea und der von Nikomedien, Theognis, Patrophilus, Urſacius und Valens reiſ'ten dahin ab. Sie verließen aber die bisherigen Klagepuncte, den Mord des Arſenius und den zerbrochenen Kelch, und führten eine ganz neue Beſchwerde: Athanaſius habe gedrohet, die Kornzufuhr von Alexandrien nach Conſtantinopel zu verhindern! Der Kaiſer gerieth in großen Zorn, wird erzählt, und verbannte den Beſchuldigten, ohne ihn zu hören, nach Trier in Gallien[18]).

Die Euſebianer drangen nun auch in den Kaiſer, daß er erlaube einen neuen Biſchof für Alexandrien zu wählen, was er aber durchaus nicht geſtattete; ſogar mit Drohungen wies er die Euſebianer, weil ſie in ihrer Forderung nicht weichen wollten, von ſich. Dieſer Umſtand ſpricht ſehr für die ſpätere Angabe des Cäſars Conſtantin, daß Athanaſius von ſeinem Vater nur deßwegen verbannt worden ſei, um ihn den Verfolgungen der Arianer zu entziehen. Auch ſcheint Athanaſius ſelbſt dieſer Anſicht geweſen zu ſein[19]). Sowohl Sokrates als Sozomenus bezweifeln, ob es dem Kaiſer mit ſeinem Zorn gegen Athanaſius wegen des zuletzt ihm vorgeworfenen Verbrechens Ernſt geweſen ſei. Jener ſagt: „es giebt Einige, die be-

---

[18]) Socrat. l. I. c. 35. Soz. l. II. c. 27. Athanas. Apol. c. Ar. fol. 202—203.

[19]) Histor. Arian. ad Monach. c. 50.

haupten, der Kaiſer habe deßwegen ſo gehandelt, um die Kirche zu vereinigen, weil Athanaſius in keiner Weiſe mit den Arianern ſich in Gemeinſchaft ſetzen wollte[20])." Dies verträgt ſich ſehr gut mit der genannten Ausſage des Cäſars Conſtantin. Auf keinen Fall aber iſt es glaublich, daß der Kaiſer Conſtantin den Euſebianern Glauben beigemeſſen habe. Die ſteten Veränderungen in ihren Klagen bewieſen ihm gewiß die Abſichtlichkeit und die Erdichtung des Ganzen. So wurde alſo Athanaſius verbannt und ihm Ruhe verſchafft, zugleich aber auch, wie der Kaiſer meinte, der Kirche: die Euſebianer hatten ihr Opfer erhalten, und ihre dem Kaiſer bewußten Zwecke, die Arianer, die ja mit dem Glauben der Kirche, wie man den Conſtantin beredete, übereinſtimmten, zurückzuführen, waren erreicht. So ſchien Alles beendigt.

Athanaſius aber wurde mit ausgezeichneter Achtung vom heil. Maximus in Trier (J. 336) empfangen; denn dieſer Biſchof war fromm und ſtark im Glauben. Darum ſchätzte er den Athanaſius. Der Cäſar Conſtantin aber, der in Trier ſich aufhielt, erfreuete ſich des Athanaſius, wegen der Liebe ſeiner Gemeinde gegen ihn, und wegen des Adels ſeiner ganzen Perſon. So liebte ein Jeder von beiden den Athanaſius nach ſeiner Weiſe. Der Cäſar aber reichte ihm Alles zum irdiſchen Leben Gehörige in reichem Maaße.

Wenn Conſtantin, wie ich vermuthe, die Sache vom politiſchen Standpuncte aus betrachtend, urtheilte, es ſei leichter zum Ziele, zur Eintracht in der Kirche nämlich, zu gelangen, wenn Einer Vielen, als wenn Viele Einem geopfert würden, ſo konnte er bald bemerken, daß er eben ſo unklug, als ungerecht geweſen ſei. Denn die Euſebianer fielen jetzt den Marcellus von Ancyra an, und zeigten dadurch, daß es ihnen noch um etwas mehr zu thun ſei, als blos den Athanaſius zu ſtürzen.

Marcellus war während der Synode von Nicäa ſchon ein tapferer Kämpfer für Chriſti Lehre geweſen. Später ſchrieb er gegen Aſterius, und das Verfahren der Biſchöfe auf der Synode von Tyrus empörte ihn dergeſtalt, daß er nicht nur ihre Beſchlüſſe nicht unterzeichnete, ſondern es ſogar für gottlos hielt mit ihnen nach Je-

[20]) Socrat. l. I. c. 5. Soz. l. II. c. 28.

ruſalem zu ziehen. Aber dafür ſollte auch er in Jeruſalem verurtheilt werden; nur der Befehl des Kaiſers zum ſchlennigen Aufbruch nach Conſtantinopel rettete ihn noch auf einige Zeit. Kaum aber fanden die Euſebianer ihre Unternehmung gegen Athanaſius mit entſchiedenem Siege gekrönt, als man des Marcellus wieder gedachte. Gegen den Willen Alexanders, des Biſchofs von Conſtantinopel, wurde in der Hauptſtadt des Reiches eine Synode zuſammengebracht, und Marcellus abgeſetzt. Seine Stelle wurde mit Baſilius, einem den Euſebianern nicht ungünſtigen Manne beſetzt. Der Grund des Verfahrens gegen Marcellus fällt um ſo mehr auf, als er gerade gegen die Arianer angewendet werden konnte. Er wurde nämlich der Häreſie beſchuldigt. Freilich einer dem Arianismus geradezu entgegengeſetzten, der ſabellianiſchen. Aber wenn man verlangt, daß es mit einer Irrlehre nicht ſo genau genommen werden ſolle, ſo iſt es billig, dieſelbe Rückſicht gegen eine andere zu nehmen. Marcellus aber, ſo ſcheint es, wurde noch dazu einer Lehre beſchuldigt, die er nicht bekannte.

Euſebius von Cäſarea ſchrieb gegen ihn fünf Bücher, deren zwei Erſte die Ueberſchrift „gegen Marcellus“ die drei Letzten „von der kirchlichen Theologie“ führen. Das Verfahren, welches ſich Euſebius gegen Marcellus erlaubte, und die Vorwürfe, welche den Sabellianismus des Letztern darthun ſollen, ſind ungemein merkwürdig, und klären die Zeit nach dem nicäiſchen Concilium ſehr auf. Wir ſehen wie leidenſchaftlich man gegen die Vertheidiger des letztern war, und wie wenig man die ſo heftig angefeindete katholiſche Lehre verſtand. Im Eingange ſeines erſten Buches wirft Euſebius ſeinem Gegner Bruderhaß vor; nie ſei Marcellus, klagt ſein Gegner, als Schriftſteller gegen Häretiker aufgetreten, da es deren doch in Gallatien ſo Viele gebe: erſt jetzt beginne er ein ſehr weitläufiges Werk zu ſchreiben. Welche Begründung des Vorwurfes von Bruderhaß! Gerade aus dem früheren Verhalten des Marcellus konnte Euſebius ſchließen, daß ihn nicht Bruderhaß zum Schreiben bewogen habe; daß, wenn die Arianer auch nur einige Mäßigung beobachtet hätten, Marcellus aus ſeiner ſtillen Geſchäftigkeit nicht würde herausgetreten ſein. Nebſt dieſem Vorwurfe, klagte er den Marcellus des Mangels an Gelehrſamkeit und der

Schriftkenntniß an, und zwar nicht blos deßwegen, weil er zwei verſchiedene Joſua miteinander verwechſelt, den Salomon, als Verfaſſer der Sprüchwörter, einen Propheten genannt, und die Worte Chriſti zu Petrus: „gehe weg von mir Satanas" auch auf den eigentlichen Satan bezogen habe, ſondern auch wegen eines Grundes, der zwar die Gelehrſamkeit des Euſebius ſelbſt verdächtig machen könnte, der aber die Gemüther dem Marcellus noch weit mehr entfremden ſollte, als der Vorwurf einer mangelhaften Gelehrſamkeit ſelbſt. Euſebius klagt ihn an, daß er die Inſpiration der heil. Schriften nicht anerkenne, weil er gelehrt habe, die Sprüchwörter müßten hiſtoriſch erklärt werden, da ſie meiſtens in gewiſſen Thatſachen, denen ſie ihre Entſtehung verdankten, auch ihre Erklärung fänden, in welcher Beziehung denn auch die griechiſchen Sprüchwörter den hebräiſchen gleich ſeien. Euſebius findet zwar gar nicht für zweckmäßig, die Veranlaſſung anzugeben, die den Marcellus zu ſeinem Excurſe über die Sprüchwörter führte, in welchem er ſich, ſelbſt nach den wenigen Bruchſtücken, die Euſebius aufbewahrt hat, zu urtheilen, als einen gelehrten Mann erwies; allein höchſt wahrſcheinlich hatte Aſterius aus den Sprüchwörtern Beweiſe für ſeine arianiſchen Vorſtellungen geſchöpft, die Marcellus durch die genannte hermeneutiſche Regel entkräften wollte. Bald aber erfahren wir, warum denn Marcellus des Bruderhaſſes ſchuldig, und nicht gelehrt iſt. Euſebius ſagt, er wage es bald gegen Aſterius, bald gegen „den großen Euſebius" von Nikomedien, bald gegen Narciſſus, bald gegen Paulinus, den heiligen Mann Gottes, bald gegen den andern Euſebius (von Cäſarea) aufzutreten, mit einem Worte: „alle Väter der Kirche gering zu ſchätzen[21])." Da er nun, ſagt Euſebius, gegen die heiligen Diener Gottes die verläumderiſche Zunge ſchärft, wie iſt es anders möglich, als daß er gegen den Eingebornen ſelbſt ſchmäht?[22]) So nichts bedeutend alles Das iſt, womit Euſebius den größten Theil ſeines erſten Buches gegen Marcellus anfüllet, ſo wichtig iſt es doch für die Erklärung der Erſchei-

---

[21]) Adv. Marcell. l. I. c. 4. ὁμου τε παντας ἐκκλησιαστικους πατερας ἀθετει.

[22]) L. I. c. 1.

nungen dieſer Zeit: wir ſehen, daß die katholiſchen Biſchöfe ſchon darum, und gerade darum ſo ſehr verfolgt wurden, weil ſie gegen jene ſich erhoben, die doch als Arianer allgemein erkannt, und zum Theil von der Synode von Nicäa ausdrücklich verworfen waren. Die Katholiken ſollten nicht einmal ſich vertheidigen dürfen, nicht einmal gegen Jene, die unter dem Vorwande katholiſch zu ſein, den Geſammtglauben der Kirche angriffen. Noch auffallender wird dieß erſcheinen, wenn ich weiter unten einige von den Stellen anführen werde, wegen welcher Marcellus die Männer tadelt, die Euſebius Kirchenväter nennt.

Die Lehre des Marcellus ſtellt Euſebius in folgenden Sätzen dar: „Er getrauet ſich zu ſagen, der Sohn, dem Alles übergeben worden, beſtehe nicht; er hält ihn für ein bloßes Wort, ähnlich dem in den Menſchen, das bald in Gott ruht, ähnlich dem in uns ſchweigenden, bald redend wirkt, wie das in uns ſprechende; er lehrt, daß nachher eben dieſes zu einer gewiſſen Zeit, vor nicht vollen vier hundert Jahren, Fleiſch (ich weiß nicht wie) angenommen, und durch daſſelbe den auf die Menſchen ſich beziehenden Rathſchluß vollbracht habe, und alsdann Sohn Gottes geworden ſei, Jeſus Chriſtus und König heiße, und ſich als Bild des unſichtbaren Gottes, als Erſtgeborner der Natur, was er vorher nicht geweſen, erwieſen habe. Zu dieſer Verkehrtheit kömmt noch, daß er Chriſto nicht einmal von der Zeit an, die er feſtgeſetzt, ein unbegrenztes, ein unendliches Leben und Reich giebt. Endlich, wenn ſein Reich aufhöre, und das Fleiſch, das er angenommen, ſelbſt, wenn es unſterblich ſei, wieder abgelegt habe, verbinde ſich das Wort wieder mit Gott, werde Eins und daſſelbe mit Gott, wie vorher." Marcellus läugne darum, wirft Euſebius ihm anderwärts vor, die drei Hypoſtaſen[23]). In dieſer Darſtellung iſt Einiges wahr, Anderes entſtellt, und Einiges ganz falſch. Die Sache verhält ſich ſo. Welche Einwürfe die Arianer gegen die Lehre von der Zeugung des Sohnes aus dem Vater vorbrachten, und wie ſie ſelbſt eine Schöpfung ſtatt einer Zeugung, eine Weſensverſchiedenheit ſtatt einer Weſenseinheit lehrten, wie ſie behaupteten, der Sohn ſei etwas Zufälliges, iſt bekannt. Sie nannten ferner den Sohn das Bild des Vaters, das ſeinem Weſen

[23]) L. I. c. 1.

nach ſichtbar, da hingegen der Vater ſeinem Weſen nach unſichtbar ſei; indem aber, ſchloßen ſie auch hieraus, der Eine ſeinem Weſen nach ſichtbar, der Andere unſichtbar ſei, ſeien Beide verſchiedenen Weſens [24]). Was ſie aus dem Ausdrucke der Erſtgeborne folgerten iſt auch ſchon geſagt worden. Um nun dieſem Allem auszuweichen, ſagte Marcellus, der Erlöſer ſei ſeiner göttlichen Natur nach nur der Logos; an ſich ſei er nicht Gottes Sohn, nicht des Vaters (ſichtbares) Bild, nicht der Erſtgeborne: mit einem Worte, alle Prädicate, die der Logos Gottes, auſſerdem, daß er der Logos ſei, noch habe, bezögen ſich auf ſein Verhältniß zur Welt überhaupt, und auf ſeine Menſchwerdung insbeſondere. Den Logos aber erklärte er nach der Weiſe der Apologeten des zweiten Jahrhunderts. So glaubte er die Weſenseinheit des Logos mit dem Vater und zugleich ſeine Ewigkeit und nothwendiges Sein am beſten erklären zu können. Er lehrte darum, daß das Reich des Sohnes als Erlöſers einen Anfang, aber nicht, daß das Reich des Logos irgendwann begonnen habe: dieſes ſei ein ewiges, jenes ein gewordenes, da ja die Erlöſung der Menſchheit erſt zu einer gewiſſen Zeit angefangen habe [25]). Sei darum die Erlöſung der Menſchheit vollbracht, ſo höre das Reich des Sohnes auf, während ſein Reich als Logos fortdauere. Warum er den Logos an ſich nicht als das Bild des unſichtbaren Gottes anerkennen will, erklärt er in folgender Stelle: „Aſterius nennt ihn das Bild des unſichtbaren Gottes, um dadurch zu beweiſen, Gott ſei von ſeinem Worte ſo weit unterſchieden, als jeder Menſch von ſeinem Bilde. Es iſt einleuchtend, daß das Wort an ſich (καθ' ἑαυτον) vor der Annahme unſeres Leibes nicht das Bild des unſichtbaren Gottes geweſen ſei. Denn das Bild ſoll geſehen werden, damit durch das Bild, das bisher Unſichtbare geſehen werde. Warum nannte alſo Aſterius den Logos Gottes das Bild des un-

---

[24]) Dies geht aus Aug. serm. 7, n. 4. hervor. Hier ſagen nämlich die Arianer: filius visus est patribus, Pater non est visus: invisibilis et visibilis diversae naturae est. cfr. de trinit. l. III. c. 14. wo er jene delirantes nennt, welche behaupten, der Sohn könne ſeinem Weſen nach geſehen werden.

[25]) So erklärt die Synode von Sardika ausdrücklich des Marcellus Lehre in der Beziehung.

ſichtbaren Gottes? Die Bilder zeigen diejenigen, deren Bilder ſie ſind, auch in ihrer Abweſenheit. Wenn aber Gott unſichtbar iſt, ſo iſt auch der Logos unſichtbar; wie kann alſo der Logos an ſich betrachtet, das Bild des unſichtbaren Gottes ſein, da er ſelbſt unſichtbar iſt? Wie kann der, der als Herr und Gott gezeugt iſt, das Bild Gottes ſein? Ein Anderes iſt das Bild Gottes, ein Anderes Gott; ſo daß, wer das Bild iſt, nicht Herr und Gott iſt, ſondern nur das Bild Gottes und des Herrn. Iſt er aber wirklich Herr und Gott, ſo iſt er nicht das Bild [26]." Den Ausdruck „Erſtgeborner" bezog er auf die Menſchheit Chriſti. „Wie iſt es möglich, ſagt er, daß der, der immer war, der Erſtgeborne von Jemanden ſei? Jener erſte neue Menſch, durch welchen Gott Alles auf den Urſprung zurückführen wollte, wird in der heil. Schrift der Erſtgeborne genannt [27]." Marcellus leitet alſo aus der Ewigkeit des Logos ab, daß auf ihn das Zeitwort „der Erſte" nicht paße. So viel ſehen wir nun vorläufig, daß Marcellus den Arianern ſehr ſcharf und fein, nur zu fein zuſetzte; daß er aber die Perſönlichkeit des Logos nicht verworfen habe, überhaupt nur einen neuen Sprachgebrauch einführte, wenigſtens als Katholik nur neu redete, wenn er ſagte, der Sohn ſei nicht ewig, ſondern nur der Logos, wird ſich aus Folgendem ergeben:

Marcellus ſagte in ſeiner Schrift: „ich las einſtens einen Brief des Biſchofs Narciſſus von Neronias, nach welchem Hoſius dem Narciſſus die Frage vorgelegt haben ſoll, ob auch er wie Euſebius von Paläſtina zwei (drei?) Weſen (οὐσιας) in der Gottheit annehme. Aus dieſem Briefe erſah ich, daß auch er drei Weſen bekenne." An einem andern Orte ſagt er: „Euſebius von Cäſarea wagt es, den Logos von Gott zu trennen, und den Logos einen andern Gott zu nennen, dem Weſen und der Macht nach vom Vater verſchieden [28]." An einem andern Orte tadelt Marcellus den Paulinus, weil er ſagte, Chriſtus ſei ein zweiter Gott, (δευτερος

[26]) Adv. Marcell. l. I. c. 4.

[27]) L. l. l. II. c. 3.

[28]) L. l. I. c. 4. fol. 25. hier hat die lateiniſche Ueberſetzung διελειν τον λογον του θεου gegeben mit dividere verbum dei. Wie hier iſt ſie gar oft unrichtig.

θεος) zuweilen ſogar, er ſei ein Geſchöpf, es gebe einen erſten und zweiten Gott [29]). Ferner ſagt der Biſchof von Ancyra: „Nie iſt das Bild eines Dinges, und das wovon es das Bild iſt, Eins und Daſſelbe. (ἑν και τ' ἀυτον). Sondern es ſind zwei Weſen, zwei Dinge und zwei Mächte. (δυο ουσιαι, δυο πραγματα, δυο δυναμεις).» Dieſe Stellen nun zog Euſebius aus, um zu beweiſen, daß Marcellus ein Sabellianer ſei! Weil er ſagte, Vater, Sohn und Geiſt ſeien keine drei Weſen, und zwar wie aus dem Angeführten einleuchtet, ſie ſeien keine drei getrennte Weſen, ſoll er die Perſönlichkeit des Logos aufheben! Weil er es rügte, von einem erſten und zweiten Gott, von einem jüngern Gott zu ſprechen [30]); weil er dem Euſebius von Cäſarea vorwarf, daß er lehre, der Sohn ſei der Macht und dem Weſen nach von dem Vater verſchieden, ſoll er läugnen, der Sohn habe ein perſönliches Beſtehen! Wir ſehen ſchon hieraus, in welchem Sinne Marcellus drei Hypoſtaſen läugnete; in dem Sinne der Arianer nämlich, nach welchem Hypoſtaſis gleichbedeutend mit Weſen war, und in den drei Perſonen drei verſchiedene Weſen ſein ſollten. Wenn Marcellus nun in dieſem Gegenſatze ſagt, die drei ſeien Eins und Daſſelbe, ſo heißt es, ſie ſeien Ein Weſen, oder ſie ſeien Homouſioi, wie die Kirche lehrte. Man warf alſo dem Marcellus den Sabellianismus vor, weil er Katholik und nicht Arianer war, weil er einen Gott und keine zwei oder drei Götter lehrte.

Ferner wirft Euſebius dem Marcellus vor, daß er die Behauptung des Aſterius, die Stelle: „ich und der Vater ſind Eins," ſei von der bloßen Willenseinheit zu verſtehen, tadle, hingegen ſelbſt lehre, Vater und Sohn ſeien Ein und Daſſelbe, (d. h. ſie ſeien Eins, weil Ein Weſen nicht blos weil ein harmoniſcher Wille in Vater und Sohn ſei [31]). Auch ſieht er es als eine ketzeriſche Behauptung des Marcellus an, weil dieſer vertheidigte, daß der Logos

[29]) L. l. fol. 28.

[30]) Adv. Marcell. l. II. c. 2. fol. 41. ουτε ουν νεωτερος τις θεος ἐστι, ουτε ἀλλος τις μετα ταυτα θεος ſagt daſelbſt Marcellus; und ganz naiv führt Euſebius ſolche Stellen aus ihm tadelnd an.

[31]) De eccles. theol. l. II. c. 4. fol. 107. cfr. adv. Marcell. L. I. c. 4. ol. 28.

ewig sei, und aus Joh. 1, 1. dieses ableite [32]). Damit setzt Eusebius den andern Vorwurf in Verbindung, daß Marcellus keine Zeugung des Logos annehme. In der Vorstellung des Eusebius hob nämlich das Prädicat „Ewigkeit", das Marcellus dem Logos giebt, die Möglichkeit der Annahme einer Zeugung auf, er glaubte, nach endlichen Verhältnißen urtheilend, der Vater als Erzeuger sei nothwendig früher als der Sohn, der Erzeugte: werde nun das Früher- und Späterſein durch die vom Sohne prädicirte Ewigkeit vernichtet, so sei damit zugleich die Zeugung geläugnet. Nun folgert er weiter, werde aber keine Zeugung angenommen, so sei auch der Logos nicht persönlich vom Vater unterschieden [33]). Allein Eusebius vergaß, daß er selbst Stellen aus Marcellus anführt, worin dieser von einer Zeugung, freilich von einer ewigen spricht. „Wie kann der, sagt ja Marcellus in einer schon angezogenen Stelle, wie kann der, der als Herr und Gott gezeugt ist, (als solcher) das Bild Gottes sein?" Hier sagt also der des Sabellianismus angeklagte Bischof nicht nur, daß der Logos gezeugt sei, sondern, daß er als Herr und Gott gezeugt sei, was ja das unzweideutigste Zeugniß von der Persönlichkeit des Logos ist. Der Ausdruck: „er ist als Herr und Gott gezeugt," bezieht sich nicht auf die Menschwerdung des Logos; Marcellus sagt nämlich, der Logos, als solcher, selbst Herr und Gott, könne nicht das Bild Gottes sein; den Menschgewordenen Logos aber nennt er das Bild Gottes: ewig also ist nach Marcellus der Logos Herr und Gott. Anderwärts führt Eusebius, ohne daß er sich erinnert, auch noch diese Worte aus Marcellus an: „Woher wollen sie (die Arianer) beweisen, daß ein Gezeugter und ein Ungezeugter sei, wie sie nämlich glau-

---

[32]) Adv. Marcell. L. II. c. 2. fol. 35.

[33]) L. l. fol. 40. Hier wirft Eusebius dem Marcellus vor, daß er sage, Joh. 1, 1. sei von keiner Zeugung die Rede. Dies kann Marcellus offenbar nur so verstanden haben, daß Johannes von der Präexistenz des Erlösers redend ihn noch nicht Sohn nenne. eccl. theol. l. II. c. 3. sagt Eusebius geradezu: ἐντευθεν εἰκοτως και ἀϊδιον, τουτ' ἐστιν ἀγεννητον, εἶναι φησι τον λογον.

ben, das er gezeugt worden ſei[34])?" Anderer Beweiſe aus Marcellus Reden ſcheint es nun gar nicht mehr zu bedürfen, um zu zeigen, daß er keine ſabellianiſche Trinitätslehre aufgeſtellt habe; denn die Lehre von einer ewigen Zeugung des Logos als Herr und Gott, ganz abgeſehen von ſeinem Verhältniſſe zur Welt, iſt ja dem Sabellianismus geradezu entgegen, der von Gott überhaupt nichts ausſagt, als ſeine Beziehungen zur Welt. Doch muß ich noch bemerken, daß Marcellus gegen die Lehre des Aſterius, „der Sohn habe eine empfangene Herrlichkeit (eine aus Gnade geſchenkte) bemerkt, er beſitze eine eigene (in ſeinem Weſen gelegene) Herrlichkeit in Gott, was ſich von einer unperſönlichen Kraft doch gewiß nicht ſagen läßt[35]). Auch beſtreitet Marcellus den Sabellius ſelbſt in manchen von Euſebius angeführten Stellen; dieſer ſelbſt geſteht, daß der dem Sabellius eigene Ausdruck υἱοπατωρ (Sohnvater) bei ſeinem Gegner nicht vorkomme; nur giebt er als Beweis, des Marcellus doch im Grunde mit ihm eine Meinung habe, merkwürdig genug den Grund an: „weil er nur einen Gott lehre![36])"

Aus dem bisher Abgehandelten erſehen wir alſo, daß Euſebius die Lehre des Marcellus ſo deutete daß der Logos nur eine unperſönliche Kraft des Vaters ſei. Er gieng ſo weit, daß er ſich des unwürdigen Kunſtgriffes bediente, die Rede des Marcellus: „an ſich (καθ' ἑαυτον) ſei der Logos blos das Wort (μονον λογος) ſo zu deuten, der Logos ſei ein bloßes Wort (ψιλος λογος), was doch ſehr verſchieden iſt[37]). Allein an andern

---

[34]) L. l. I. c. 4. fol. 28.

[35]) Adv. Marcell. l. II. c. 2. fol. 41. οἰκειαν δοξαν; die lateiniſche Ueberſetzung hat privatam opinionem.

[36]) De ecclesiast. theol. l. I. c. 1. Auch darin findet Euſebius den Sabellianismus, daß Marcellus ſagte, vor der Weltſchöpfung ſei nur Gott geweſen. eccles. theol. l. III. c. 3. οὐκ ἐφριξε ταυτην ἀφεις την φωνην, ἀρνητικην οὐσαν του υἱου cfr. l. II. c. 2. Euſebius nahm alſo auſſer Gott noch jemanden an, der vor der Weltſchöpfung war, d. h. der Sohn iſt nach ihm nicht Gott.

[37]) Adv. Marcell. l. I. c. 4. ψιλον γαρ και τῳ ἀνθρωπειῳ λογῳ ὁμοιον τον χριστον εἰναι ὁμολογειν θελει.

Orten verläßt er dieſen Vorwurf, und Behauptet Marcellus lehre wie Sabellius, „die Drei ſeien, nämlich der Vater, der Sohn und der heil. Geiſt; da es doch unmöglich ſei, daß die drei Hypoſtaſen ſich zu einer Einheit vereinigten, wenn nicht von einer Monas die Dreiheit ausgehe“ [38]). Marcellus hätte hienach gelehrt, daß über dem Vater, Sohn und Geiſt, ein die Einheit dieſer Dreiheit vermittelndes Weſen ſtehe, daß der Vater, Sohn und Geiſt einander in Bezug auf ihren Urſprung coordinirt wären, d. h. daß der Sohn nicht im Vater, als eine unperſönliche Kraft des Vaters, ſondern mit dieſem zugleich in einem Höhern gegründet ſei. Hier ſcheint Euſebius ſelbſt zuzugeben, daß Marcellus drei Perſonen lehrte, drei Hypoſtaſen, nur ſoll er wieder nicht katholiſch geweſen ſein, indem er noch ein höheres Weſen als den Vater, Sohn und Geiſt angenommen habe. Aber merkwürdig iſt, daß in der Beweisſtelle, die Euſebius als den Grund ſeiner Behauptung anführt, nichts von allem dem enthalten iſt, was er dem Marcellus auch in ſo fern als ſabellianiſch vorwirft. Marcellus ſagt nämlich, vom Vater komme der Logos, und vom heil. Geiſte werde bald geſagt, er gehe vom Vater, bald er gehe vom Logos aus; mithin gehe er von Beiden zugleich aus. Hierauf bemerkt Marcellus weiter: daß der heil. Geiſt von Beiden ausgehe, ſei gar nicht denkbar, wenn Vater und Sohn getrennte

---

[38]) De eccles. theol. l. III. c. 4. το λεγειν τα τρια εἰναι, τον πατερα και τον υἱον, και το ἁγιον πνευμα. Σαβελλιου γαρ και τουτο. ὁ δε και αὐτο Μαρκελλος ὡδε πη γραφων ἀπεφαινετο. ἀδυνατον τρεις ὑποστασεις οὐσας, ἑνουσθαι μοναδι, εἰ μη προτερον ἡ τριας την ἀρχην, ἀπο μοναδος ἐχοι. Die Stelle hat übrigens Schwierigkeiten. Denn was ſoll es wohl heißen: es iſt ſabellianiſch zu ſagen, die Drei ſeien? Ich vermuthete anfangs, es ſei im Texte ἑν oder ἑν και το αὐτο zu ſuppliren. Allein der Einwurf heißt wohl, die Drei hätten ein coordinirtes Sein. Ferner könnte aus dem folgenden ὡδε πη γραφων folgen, daß mit ἀδυνατον γαρ ſchon die Rede des Marcellus anfange; allein dann würde Marcellus geradezu ſagen, es ſeien drei Hypoſtaſen, was er doch nach Euſebius immer läugnete. Euſebius ſcheint daher das ὡδε πη γραφων zu früh geſetzt zu haben. Der lateiniſche Ueberſetzer hat übrigens das ὡδε πη gar nicht gegeben, worin doch eben das Schwierige liegt.

Weſen wären, denn alsdann müßte er entweder bloß vom Vater mit Uebergehung des Sohnes, oder blos vom Sohne mit Uebergehung des Vaters ausgehen; da er nun aber vom Vater und vom Sohne ausgehe, ſo ſeien dieſe Beide Eins. Er ſchließt mit den Worten: „iſt hier nicht deutlich und unwiderleglich ausgeſprochen, daß die Monas zwar auf eine unbegreifliche Weiſe in eine Trias ſich ausbreitet, daß ſie aber keineswegs eine Trennung geſtattet?“ Die Monas iſt dem Marcellus, der Eine Gott, der in Vater, Sohn und Geiſt beſtehet, aber keineswegs ſteht nach ihm über den Dreien eine Monas, da er ja ausdrücklich ſagt, vom Vater gehe der Logos, und von Beiden der Geiſt aus. Aus der genannten Stelle konnte Euſebius auch ſchließen, daß Marcellus blos der Trennung der Perſonen in drei verſchiedene Weſen entgegen war; daß er aber den Vater und Logos ſchon deßwegen nicht für eine Perſon konnte gehalten haben, weil er ja ein Ausgehen des heil. Geiſtes vom Vater und vom Logos annimmt, was kaum einen Sinn haben kann, wenn er beide für eine und dieſelbe Perſon gehalten hätte[39]). Marcellus ſelbſt nun drückt ſich alſo aus: es ſei eine dreiperſönliche, (dreifaltige) Hypoſtaſis; welches letztere Wort ihm, wie aus dem früher Geſagten erhellet, gleichbedeutend mit Weſen (οὐσια) iſt[40]). Da er nun eine Zeugung des Logos aus dem Vater annimmt, ſo erhellet, daß er unter dem Logos ganz daſſelbe verſtand, was die übrigen katholiſchen Kirchenlehrer Sohn nannten, und blos im Ausdruck von ihnen abweicht. Euſebius aber hat wohl bewieſen,

---

[39]) Aus dieſer Stelle erhellet, wie unrichtig Theod. haer. fabul. l. II. c. 10. lehrt, daß Marcellus gemeint habe, der Sohn ſei eine Ausdehnung des Vaters, und der heil. Geiſt, eine Ausdehnung der Ausdehnung. Vielmehr ſagt er, der heil. Geiſt gehe vom Vater und vom Sohne aus, womit nicht nur die Verſchiedenheit des heil. Geiſtes vom Vater und vom Sohne, ſondern die perſönliche Verſchiedenheit auch dieſer beiden gelehrt iſt. Theodoret folgt dem Euſebius, ohne den Marcellus ſelbſt geleſen zu haben. Die angeführte Beweisführung des Marcellus für die Weſenseinheit des Vaters und des Sohnes, weil der heil. Geiſt von Beiden ausgehe, findet ſich übrigens auch bei Hilarius.

[40]) Eccles. theol. l. III. c. 6. μιαν γαρ ὑποστασιν τριπροσωπον — —

daß er ſelbſt die katholiſche Lehre nicht vortrug und nicht verſtand, keineswegs aber, daß Marcellus von derſelben abwich.

Keine geringe Aufklärung über den Streit des Euſebius mit Marcellus gewähren einige Stellen bei Hilarius. Dieſer ſagt nämlich, die Arianer verwerfen das Homouſios, weil ſie glaubten, es werde damit gelehrt, der Vater und der Sohn ſeien eine Perſon, der Vater habe ſich aus ſeiner Unendlichkeit in eine Jungfrau ausgedehnt. Sie verſchmäheten die Lehre, daß der Sohn immer geweſen, auch deßwegen, damit man nicht glaube, er ſei nicht gezeugt; gleich als werde ihm dadurch, daß man lehre, er ſei immer geweſen, die Fähigkeit abgeſprochen, gezeugt zu ſein. Ferner ſagt Hilarius, ſie geben vor, Homouſios bedeute, daß eine frühere und andere Sache zweien gemeinſchaftlich ſei, als würde eine frühere Subſtanz angenommen, welche ſich beiden mitgetheilt habe, und dieſe beide ſeien die eine frühere Sache[41]). Was hier Hilarius beibringt, iſt nur der höhere Ausdruck für den bei Athanaſius vorkommenden Einwurf der Arianer, daß, wenn der Sohn ewig ſei, Vater und Sohn Brüder ſein müßten. Die Einwürfe des Euſebius gegen die Lehre des Marcellus ſind mithin nichts Weiteres, als die gewöhnlichen der Arianer gegen die katholiſche Lehre im allgemeinen.

Doch hat Marcellus bedeutende Schwächen. Er hätte die traditionelle Lehre von der Identität der Ausdrücke „Sohn Gottes“ und „Logos“ nicht aufgeben ſollen. Dann wäre es nicht

εἰσαγει.. Nur keine Trennung will Marcellus; daher verwirft er l. t. c. 4. δυο διαιρουμενα προσωπα, was nicht wie Fleury hist. eccles. l XII. c. 6. überſetzt personnes distinctes, ſondern personnes separées heißt. Hieraus iſt zu erklären, warum Basl. epp. 66. 69. dem Marcellus vorwirft, daß er die drei Hypoſtaſen verworfen habe. Marcellus verſtand unter ὑποστασις ſo vie als οὐσια; und was Baſilius ὑποστασις nannte, war dem Marcellus προσωπον. Der Sprachgebrauch zur Zeit des Baſilius war von dem des Marcellus verſchieden. Selbſt bei Athanaſius ja in den Anathematismen von Nicäa kömmt der Sprachgebrauch des Marcellus, daß nur eine ὑποσταις in der Gottheit ſei, vor. Wie Marcellus δυο διαιρουμενα προσωπα vorwirft, ſo Athanaſius ὑποστασεις μεμερισμενας, wie weiter unten erhellen wird.

41) Hilar. de trinit. l. IV. c. 4. 5.

ſo leicht geweſen, ihm nachzuſagen, er halte dieſen für eine unperſönliche Kraft Gottes und hebe die Zeugung auf. Ohne dies ſcheint es ſeltſam, daß er den Logos als ſolchen nicht Sohn nennen wollte, obſchon er vom Logos ſagt, er ſei gezeugt, was doch nichts anderes heißt, als er ſei Sohn. Wahrſcheinlich wollte er aber durch dieſe Unterſcheidung den Vorwürfen begegnen, daß der Annahme der Zeugung des Sohnes aus dem Weſen des Vaters etwas Materielles zu Grunde liege. Blos von der Zeugung des Logos ſprechend, ſchien ihm aber eine ſolche Einwendung gar nicht möglich. Vielleicht erzeugte eine ſolche Rückſicht ſchon die Darſtellung vom Logos, welche die alten Apologeten gaben: wenigſtens erhält dieſe Vermuthung dadurch Gewicht, daß ſie ja die Verſchiedenheit des Sohnes Gottes von den heidniſchen Götterſöhnen darthun wollten, welche nach den Mythen nur allzu materiell gezeugt waren. Marcellus hätte ſich ferner der ſabellianiſchen Ausdrücke von einer Ausdehnung der Monas enthalten ſollen; zumal man ohnedies beſtändig die katholiſche Trinitätslehre des Sabellianismus beſchuldigte. Seine Anſicht von einem Aufhören des Reiches des Erlöſers iſt ohnedies unkirchlich, jedoch muß bemerkt werden, daß Marcellus ſelbſt nach Euſebius ſich nur unterſuchend hierüber ausſprach [42]).

Wie urtheilte nun Athanaſius über Marcellus? Epiphanius erzählt, er habe einſt den Athanaſius um ſeine Meinung von Marcellus gefragt; er habe aber nur leiſe gelächelt. Epiphanius erklärt nun dieſes leiſe Lächeln dahin, Athanaſius habe ihn weder vertheidigen noch anklagen wollen; er habe angedeutet, Marcellus ſei zwar von einer gottloſen Meinung nicht ferne geweſen, doch habe er ſich gereinigt [43]). In ſeiner Geſchichte der Arianer aber ſagt Athanaſius: „es iſt Allen bekannt, daß er zuerſt die Euſebianer des Irrthums beſchuldigt hat, worauf ſie eine Gegenklage gegen ihn vorbrachten, und den alten Mann ver-

---

[42]) Auch nach Soz. l. II. c. 33. ταυτα ὡς ἐν ζητησει εἱρεσθαι τῳ Μαρκελλῳ.

[43]) Epiphan. haer. 72. μονον δια του προσωπου μειδιασας ὑπεφηνε, μοχθηριας μη μακραν αὐτον εἱναι και ὡς ἀπολογησαμενον εἱχε.

bannten“ [44]). Unſer Kirchenvater war demnach überzeugt, daß des Marcellus Abſetzung nur eine Wiedervergeltung dafür war, daß er ſich den Euſebianern gleich anfangs zu widerſetzen wagte, obſchon er durch den Ausdruck „der alte Mann“ anzudeuten ſcheint, daß ſich einige Altersſchwächen in ſeiner Schrift finden. Das beſtätigt auch eine alte Nachricht, welcher zufolge die Euſebianer in ihrer Klageſchrift gegen Marcellus an den Kaiſer, ſein Verbrechen vorzüglich darein ſetzten, daß er dieſen perſönlich beleidigt habe, weil er an der Einweihung des von Conſtantin erbauten Tempels zu Jeruſalem keinen Antheil habe nehmen wollen [45]). Sie ſcheinen demnach ſelbſt kein allzu großes Gewicht auf ihre dogmatiſchen Gründe gelegt, wenigſtens gefühlt zu haben, daß Marcellus, wenn auch nicht mit ihnen doch mit den Katholiken übereinſtimme, und daß darum von einer blos dogmatiſchen Klage nicht viel Ehre und Erfolg zu erwarten ſei.

Hier ſcheint auch der Ort zu ſein, an welchem das Verhältniß zwiſchen Euſebius von Cäſarea und Athanaſius, ſo weit noch geſchichtliche Spuren vorhanden ſind, erklärt werden muß. Euſebius war ſeit dem Beginne der arianiſchen Streitigkeiten ſtets den egyptiſchen Biſchöfen abhold, und die Niederlage zu Nicäa ſchwebte ihm immer vor Augen. Er ſcheint ſich manches Feind-

---

[44]) Histor. arian. c. 5. Zuviel leitet aus dieſer Stelle Natalis Alexander (Tom. VIII. p. 109. ed. Bing.) ab, der überhaupt den Marcellus nicht aus ſeinen und ſeines Gegners Worten, ſondern nur durch die Urtheile der Alten zu rechtfertigen ſucht.

[45]) Soz. l. II. c. 33. Euſebius wirft adv. Marcell. l. II. c. 4. (Ende) ſeinem Gegner vor, er habe den Kaiſer durch Schmeicheleien zu gewinnen geſucht. Dieſer Vorwurf eines Schmeichlers iſt um ſo unedler, als Marcellus, wenn er einer perſönlichen Abneigung gegen den Kaiſer beſchuldigt war, dies nicht anders beſeitigen konnte, als wenn er ihm ſeine Achtung bezeugte und bemerkte, daß nicht Conſtantin, ſondern die Euſebianer die Urſache geweſen ſeien, wenn er der Kirchweihe nicht beiwohnte. Und was ſoll man erſt ſagen, wenn Euſebius es wagt, einen Andern einen Schmeichler Conſtantins zu nennen! Auf die Berichte des Euſebius in den Angelegenheiten der Kirche den Arianern gegenüber iſt überhaupt gar kein Gewicht zu legen. Welch einen elenden Bericht von der Synode von Nicäa giebt er nicht in ſeiner vita Constantini!

ſelige gegen die Egyp'ier erlaubt, und auch auf der Synode von Tyrus, wo er nach Epiphanius den Vorſitz hatte, allzu partei-iſch ſich benommen zu haben. Die egyptiſchen Biſchöfe nämlich ſagen in dem ſchon angeführten Schreiben an die Mitglieder der Verſammlung, worin ſie ſich über das ungerechte Verfahren gegen Athanaſius beklagen: „ihr wiſſet warum ſie uns feind ſind, und warum ſeit nicht langer Zeit Euſebius von Cäſarea uns abhold iſt.“ Der Biſchof Potammon von Heraklea in Egypten entrüſtete ſich dergeſtalt über das Benehmen des Euſebius auf der Synode von Tyrus, daß er vor Schmerz weinte, und folgende Rede an ihn richtete: „Wie, Euſebius, du ſitzeſt als Richter des unſchuldigen Athanaſius da? Wer kann das erdulden? Wie, ſaßeſt du mit mir zur Zeit der Tyrannen nicht im Gefängniß? Mir riſſen ſie das Aug wegen meines Bekenntniſſes der Wahrheit aus; du kamſt unbeſchädigt davon; nichts haſt du durch dein Bekenntniß gelitten, unverſehrt biſt du hier zugegen. Wie entkamſt du dem Gefängniſſe? Aus einem andern Grunde, als weil du etwas Unerlaubtes zu thun verſprachſt, oder vielleicht wirklich gethan haſt?“ [46]). Der Confeſſor ſprach den Verdacht aus, daß Euſebius möchte den Götzen geopfert, und ſo ſich befreit haben; daß er darum ſelbſt ſchuldig, nicht Richter ſein könne. Auf jeden Fall war es ein unzeitiger Vorwurf, aber das ſehen wir, daß Euſebius ſehr unbillig gegen Athanaſius mußte gehandelt haben, und der Muth des Bekenners, deſſen Gefühl darob ſich empörte, iſt zu ehren. Euſebius ſprach ſich hierauf ſehr empfindlich über die Egyptier aus, die er des Uebermuthes, den ſie ſelbſt fern von ihrer Heimath nicht unterdrücken könnten, beſchuldigte. Dem Athanaſius ſchadete die Freimüthigkeit des Confeſſors gewiß.

Das Abſtoßen dieſer beiden Männer, die wohl die ausgezeichnetſten ihrer Zeit waren, Athanaſius wegen ſeines tiefen und ſcharfen Geiſtes, Euſebius wegen ſeiner Gelehrſamkeit, hatte einen tiefern Grund. Er liegt in der innern Verſchiedenheit, in welcher beide das Chriſtenthum auffaßten, namentlich den Erlö-

[46]) Epiph. haer. LXIX.

ſer. Aus der Anſicht, welche Euſebius von Marcellus gab, und aus ſeiner Widerlegung deſſelben erhellet ſchon, wie weit er von der katholiſchen Trinitätslehre entfernt geweſen. Man würde ſich vielleicht nicht allzu weit von der Wahrheit entfernen, wenn man ſagte, Euſebius verhalte ſich zum Arianismus, wie Marcellus zum Sabellianismus; beide waren dem Katholicismus nahe, nur war jener etwas hinter denſelben zurückgeblieben, dieſer etwas über ihn hinausgegangen. Freilich gibt es zwiſchen dem Arianismus und Sabellianismus keinen conſequenten Mittelweg, als allein die katholiſche Trinitätslehre; auch war es gewiß dem Marcellus leichter, die Verſchiedenheit der Perſonen, als dem Euſebius ihre Einheit feſtzuhalten; ja Euſebius läugnete dieſe mit Beſtimmtheit. Jedoch iſt es eine ganz andere Frage, ob Euſebius Arianer ſein wollte; er wollte es aber entſchieden nicht ſein, und er brachte auch genug vor, wodurch es den Anſchein gewinnt, er ſei auch in der That nicht Arianer geweſen. Wenn er nun doch dem Arianismus ſehr nahe war, während er ſich von ihm weit zu entfernen meinte, ſo müſſen wir den Grund davon in dem Mangel an Einſicht in das Weſen ſowohl der arianiſchen als der katholiſchen Trinitätslehre ſetzen, und in den Mangel an Conſequenz, nicht in den Willen.

Zwei Perioden des Euſebius müſſen aber auf jeden Fall unterſchieden werden; ſeine vornicäiſche, und die nach der Synode von Nicäa. In der erſten war er gewiß Arianer, und man hat nicht ohne Grund geſagt, er ſei eigentlich die Quelle des Arianismus. Er nennt in ſeinen früheren Schriften, den Sohn im arianiſchen Sinne das Mittelweſen zwiſchen Gott und der Welt, ein Geſchöpf Gottes (δημιουργημα), das zweite Weſen nach Gott. In folgender Stelle verſucht er nämlich alſo die Idee des Sohnes Gottes zu conſtruiren: „alle geiſtigen, vernünftigen und unkörperlichen Naturen würden, ſagt er, von dem einen alles durchdringenden Logos erleuchtet, wie alle irdiſchen Weſen von der Sonne, damit ein Geſetz Alles beherrſche, und der Logos wie an Tugend, Macht und Weſen, ſo auch in der Einheit Gottes Ebenbild ſei; da ferner jene Weſen ihrer Schwachheit wegen der Veränderung unterworfen ſeien, und leicht von dem

höchſten Vater ſich entfernen könnten, weil er wegen des Uebermaßes ſeiner unausſprechlichen, über alle Größe hinausgehenden Macht, als der Unerſchaffene von der erſchaffenen Natur nicht erkannt werden könne, habe er nach ſeiner Güte, um die zu ſchaffenden Weſen nicht ganz ſeiner Gemeinſchaft zu berauben, ein Mittelweſen zwiſchen ſich und die Creaturen hineingeſetzt (μεσην τινα παρεμβαλλειν δυναμιν), eine allmächtige, alltugendhafte Kraft, die ganz nahe mit dem Vater umgehe, und um ſeine Geheimniſſe wiſſe. Man ſolle ſich nur das Verhältniß der Sonne zur Erde denken; wäre ſie ganz nahe bei derſelben, kein Weſen könnte ihr Licht ertragen, die Menſchen würden eher blind werden als ſehen. Man dürfe ſich alſo nicht wundern, wenn man etwas Aehnliches in dem Haushalt Gottes entdecke." (demonst. evang. l. IV. c. 6.) So glaubte Euſebius den Sohn Gottes der Vernunft zugänglich machen zu können. Wenn er daher mit ſeinem vierten Buch der Demonſtration des Evangeliums, das Geheimnißvollere und Tiefere des Chriſtenthums erörtern will, ſagt er, daß Gott vorhergeſehen habe, die Welt als ein Körper bedürfe eines Hauptes, eines Führers, eines Königs, welchen man auch bei den hebräiſchen Theologen und Propheten kennen lernen könne. Hier erfahre man, daß es ein Prinzip aller Dinge gebe, oder vielmehr man lerne ein Weſen kennen, das vor dem Anfang, früher als das Erſte, eher als die Einheit geweſen ſei, den Unausſprechlichen, den Unbegreiflichen, die Urſache von Allem, den Einen und alleinigen Gott, aus welchem und durch welchen Alles ſei, in welchem wir leben, uns bewegen und ſind. Dieſer nun habe den Erſten von Allem hervorgebracht, die eingeborne Weisheit, die durch und durch geiſtig und vernünftig, oder vielmehr die Vernunft an ſich, ja, wenn man ein Gewordenes Weſen, das an ſich Schöne und an ſich Gute nennen können, dieſes an ſich Gute und an ſich Schöne ſei. Dieſes Weſen habe Gott als die Grundlage von Allem hervorgebracht, ein vollkommenes Werk des Vollkommenen, das weiſe Kunſtwerk des Weiſen, die gute Zeugung des guten Vaters, den Verwalter, den Heiland und Arzt, den Herrſcher des Weltalls. (l. IV. c. 1. 2.) Er ſei daher im Anfange geweſen,

wie Johannes sage: „er war im Anfang bei Gott" und sei Gott. (l. l. c. 5.)

Uebereinstimmend mit seiner Vorstellung von dem Sohne als Mittelwesen zwischen Gott und der Creatur setzt er den Sohn und den Geist in die Stufenreihe, obschon an die Spitze der vernünftigen Wesen; er vergleicht den Sohn mit der Sonne, den heil. Geist mit dem Monde, worauf dann die übrigen geistigen Naturen folgen, wie nach der Sonne und dem Monde die übrigen Sterne. Der Vater ist ihm über alle Vergleichung erhaben. Von der üblichen Vergleichung des Vaters und Sohnes mit der Sonne und ihrer Ausstrahlung sagt er, daß dieses wohl angehe, jedoch sei zu bemerken, daß die Strahlen von der Sonne nicht getrennt werden könnten, der Sohn aber habe ein vom Vater getrenntes Sein. Zugleich mit der Sonne sei ihr Glanz gesetzt, aber der Vater sei früher als der Sohn; als der allein nicht Gezeugte, sei er vor der Zeugung des Sohnes gewesen Endlich sei auch der Unterschied zu berücksichtigen, daß der Glanz von der Sonne nothwendig ausgehe, während der Sohn durch den freien Willen und den Beschluß des Vaters sein Dasein habe. (demonstrat. l. IV. c. 3.) Nach allem dem steht der Vater so hoch über dem Sohne, daß der Sohn nur ganz uneigentlich Gott genannt werden kann. Und welche Masse von Widersprüchen! Der Vater ist der eine und alleinige Gott, und gleichwohl ist auch der Sohn Gott. Der Sohn ist in der Einheit nur Gottes Ebenbild, und doch ist Gott eher als die Einheit (der Sohn). Der Vater ist in Allem, und Alles durch ihn, in ihm leben und sind wir, und doch ist ein Mittelwesen nothwendig, (ὀργανον dem. l. IV. c. 4.) das uns mit Gott verbindet! Daß er übrigens den Vater den Unaussprechlichen, unbegreiflichen nennt, auch im Gegensatz mit dem Sohne, hängt damit zusammen, daß er sogar sagt, der Vater sei mehr als „Wesen," (οὐσια. praep. l. IX. c. 21.) d. h. man könne eigentlich gar nichts vom Vater aussagen, während doch Eusebius selbst so Vieles von ihm prädicirt, und anderwärts den Sohn das zweite (μετα την δευτεραν οὐσιαν praep. l. VII. c. 15.) Wesen nennt, was doch nur im Gegensatz

zum Vater, der mithin das erſte Weſen, alſo doch auch ein Weſen wäre, geſagt werden kann.

In den Schriften des Euſebius aber, die er nach der Synode von Nicäa verfaßt hat, finden ſich ſehr glänzende Stellen gegen die arianiſchen Irrthümer. Schon Sokrates hat mehrere derſelben zur Vertheidigung des Euſebius geſammelt. In dieſen beſtreitet er diejenigen, die den Sohn nur die vorzüglichſte Creatur, die aus Nichts geſchaffen ſei, nennen; er ſelbſt lehrt, der Sohn ſei wahrhaft aus dem Vater geboren; er ſei wahrer Gott, ſo daß Gott nicht ſein Schöpfer ſondern ſein Vater ſei. Er ſei mit dem Vater, Gott aus Gott, Licht aus dem Lichte, Leben aus dem Leben. Nur ſo könne der Erlöſer Sohn genannt werden. Er widerlegt die Erklärung der Arianer von Sprüchwörtern 8, 32. u. ſ. w.[47]). Aber deßungeachtet erſcheint auch hier der Sohn als Mittelweſen zwiſchen Gott und den Geſchöpfen[48]). Den Einwurf des Marcellus, daß wenn man mehrere Hypoſtaſen (Weſen) annehme, die Einheit Gottes aufgehoben werde, entfernt Euſebius (de eccl. theol. l. I. c. 11.) ſo, daß er entgegnet, es ſei doch nur ein Gott, der Vater nämlich. Die ganze Stelle heißt alſo: wenn ſie aber befürchten, daß zwei Götter angenommen werden, ſo ſollen ſie wiſſen, daß wenn wir auch die Gottheit des Sohnes bekennen, doch nur ein Gott iſt: derjenige der allein anfangslos und ungezeugt iſt; der ſeine Gottheit durch ſich ſelbſt hat, der die Urſache iſt, daß der Sohn iſt, und auf ſeine beſtimmte Weiſe iſt; von welchem der Sohn ſelbſt bekennet daß er durch ihn das Leben habe. Deßwegen ſagt er, der Vater ſei ſein Gott und unſer Gott. Auch lehrt der große Apoſtel, das Haupt des Sohnes ſei Gott, das Haupt der Kirche aber ſei der Sohn. Deßhalb iſt er der Herr der Kirche; ſein Oberhaupt aber iſt der Vater. So iſt ein Gott, der Vater des eingebornen Sohnes, und ein Haupt Jeſu Chriſti ſelbſt. Wenn nun Ein Grund und Ein Haupt iſt, wie ſollten zwei Götter ſein;

---

[47]) Socrat. l. II. c. 21. Die Stellen ſind vorzüglich aus theol. eccles. l. I. 8 — 10. entnommen.

[48]) L. I. adv. Marcell. c. 1.

iſt es nicht Einer, jener nämlich allein, der Keinen über ſich, der keine andere Urſache ſeiner ſelbſt, der eine eigene, anfangsloſe, ungezeugte Gottheit hat, dem allein die Macht gebührt, der auch dem Sohn von ſeiner Gottheit und ſeinem Leben mittheilt, der ihm Alles unterworfen hat, der ihn ſendet, der ihm befiehlt, Aufträge giebt, belehrt, Alles übergiebt, der ihn verherrlicht, erhöhet, der ihn zum König von Allem erklärt, der ihm Alles Gericht übergiebt, der will, daß wir ihm gehorchen, der befiehlt, daß er (der Sohn) zur Rechten ſeiner Majeſtät ſitze. Ihm gehorchend hat der eingeborne Sohn ſich ſelbſt erniedrigt, hat die Knechtsgeſtalt angenommen, und wurde gehorſam bis zum Tode; zu ihm betet er, ihm gehorcht er, wenn er befiehlt; ihm danket er, ihn allein den wahren Gott zu nennen, lehrt er uns; er bekennt, daß er größer ſei als er; er will, daß wir ihn als den Gott über alles, und als den ſeinigen erkennen." Euſebius trägt auch hier ſo die Lehre von einem Gott vor, daß er den Sohn nicht mehr für Gott anerkennen kann, der in der That nur dem Namen nach Gott iſt; oder wenn er ſeine Gottheit nicht aufheben will, kann er es nicht vermeiden, mehr als einen Gott anzunehmen. Wenn Marcellus von dem einen Gott ſprach, ſo meinte er, wie die katholiſche Kirche immer, den Vater, den Logos und Geiſt zugleich; wenn aber Euſebius von einem Gott ſpricht, ſo meint er nur den Vater. Doch dieſes Alles iſt ſchon hinlänglich klar geworden, als ich ſeine Art den Marcellus zu deuten, und zu widerlegen angeführt habe.

Nur noch über den heil. Geiſt müſſen wir den Euſebius vernehmen. Ich habe ſchon bemerkt, daß Marcellus aus der evangeliſchen Lehre von dem Ausgehen des Logos aus dem Vater, und dem Ausgehen des heil. Geiſtes von beiden zugleich, die Einheit des Weſens der drei göttlichen Perſonen ableitet. Euſebius ſagt nun, das Ausgehen des heil. Geiſtes vom Vater ſei leicht zu erklären. „Der Sohn ſei in dem Innerſten des väterlichen Reiches geweſen, und von da ſei er ausgegangen, wie wenn es heiße, es ging ein Sämann aus zu ſäen (d. h. der Sohn ſei nicht aus dem Weſen des Vaters). Eben ſo nun ſei der heil. Geiſt ſtets um den Thron Gottes geweſen; denn nach Daniel ſtünden ja

Myriaden um ihn herum. Von dieſen ſei er ausgegangen[49]). Vielleicht, lehrt er weiter, wurden alle dieſe Geiſter durch den heil. Geiſt geheiligt; der Sohn aber, der allein mit der väterlichen Gottheit beehrt ſei (!), erſchaffe Alles, das Unſichtbare und Sichtbare, und die Perſon des tröſtenden Geiſtes. Der Vater Jeſu Chriſti aber, das unausſprechliche Gut, über jeden Gedanken und Begriff erhaben, der Führer auch des heiligen Geiſtes, und noch dazu des Sohnes, ſei Gott über Alles, durch Alles und in Allem"[50]). „Der heilige Geiſt geht vom Vater aus" heißt alſo dem Euſebius eben ſo viel, wie wenn ein Geſandter von der Umgebung eines Königs ausgeht.

Um dieſe gehaltloſe durch und durch nichtige, ſich ſelbſt überall widerſprechende Lehre des Euſebius zu erklären, müſſen wir noch etwas tiefer forſchen. Der Unterſchied liegt gewiß nicht allein in einem Fehler des Verſtandes. Euſebius gehört zu jenen nüchternen, verſtandesklaren, beſonnenen Naturen, die überall mit Sorgfalt nach einem Grunde ſich umſehen, und nur auf ſolchem weiter ſchreiten wollen, aber mit aller Behutſamkeit nicht entdecken, daß ſie auf einem Grunde bauen, der ſelbſt keinen hat. Ich frage daher, wie faßte Euſebius das geſammte Chriſtenthum auf? Hieraus wird ein ſehr wichtiger Erklärungsgrund ſeiner Vorſtellung von Chriſtus genommen werden müſſen. Euſebius hat manches ſehr Schöne, Wahre und hie und da Ergreifende von dem Weſen des Chriſtenthums geſagt. (demonst. ev. l. I. c. 5—7. fol. 9 — 29.) Allein tief genug ſcheint er nicht eingedrungen zu ſein. Er giebt den Unterſchied des Chriſtenthums vom Judenthum alſo an, daß er ſagt, jenes ſei univerſell, dieſes particulariſtiſch, jenes verlange eine geiſtige, dieſes eine äußere Gottesverehrung. Dieſe Unterſcheidungen erreicht der menſchliche Verſtand, wie den euſebianiſchen Sohn Gottes; Euſebius iſt darum zufrieden damit, und weil der Verſtand nicht weiter gehen kann, ſucht er auch nicht weiter. Allein das Evangelium ſagt, es unterſcheide ſich vom Judenthum wie Gnade und Geſetz, und der

---

[49]) De eccles. theol. l. III. c. 4. fol. 169.

[50]) L. I. c. 6.

Chriſt vom Juden, wie der Sohn vom Knecht, wie der Freie vom Sklaven. Das geheimnißvolle Reich der Gnade iſt dem Euſebius nicht aufgegangen. Darum iſt ihm auch Chriſtus nicht der geheimnißvolle, unausſprechliche Gott, ſondern über ihm ſteht der Gott, der ſich in ein heiliges Dunkel verbirgt. Von der innern Vernichtung der Sünde durch Chriſtus, von ſeinem wahren Verſöhnungsopfer, davon, daß er allen denen, die an ihn glauben, die ſeinen Geiſt, den Geiſt des Sohnes empfangen haben, die Macht gegeben, Söhne Gottes zu werden, davon kömmt ſo viel als Nichts bei Euſebius vor. Darum kündigte nach ihm Chriſtus nur die Vergebung der Sünde an, darum hat er uns nur die wahre Lehre wieder gegeben [51]). Wie alſo der Chriſt wahrhaft geiſtig wird, wie das Geſetz nicht mehr blos von auſſen als Forderung den Gläubigen entgegentritt, ſondern innerlich und freudig durch die Gnade erfüllt wird, das hat er nicht erklärt. Wie wir alſo obſchon mit dem Geſetz, doch nicht unter dem Geſetz leben, d. h. wie wir Söhne nicht Knechte ſind, das hat er übergangen. Darum hat er auch nicht den eigentlichen Grund, ſondern blos die Folge von etwas tiefer Liegendem angegeben, wenn er ſagt, das Chriſtenthum ſei geiſtig und univerſell, im Gegenſatz zu dem äußerlichen und beſchränkten Moſaismus.

Deßhalb ſtellte auch Chriſtus nach ihm blos die Religion wieder her, wie ſie vor Moſes war, nicht ſo faſt den Menſchen, wie er vor dem Falle war [52]). Er ſagt nämlich, vor Moſes habe es auch kein, blos auf ein Volk ſich beziehendes religiöſes Geſetz gegeben, ohne Beſchneidung u. dergl. habe man durch die Erfüllung der blos allgemeinen moraliſchen Geſetze Gottes Wohlgefallen erhalten. Das iſt ihm die Frömmigkeit Abra-

---

[51]) Cf. demonst. ev. l. IV. c. 10. fol. 163. Auch hier beſchreibt er das Erlöſungswerk, und Alles, was er ſagt, beſteht darin παν δε το ἀνθρωπινον γενος τοις δια λογων ἡμερων και προσηνεσι φαρμακοις, ταις τε πραεσι και προτρεπτικαις αὐτου διδασκαλιαις ἰατο και ἐθεραπαινε.

[52]) Demonst. ev. l. I. c. 6. fol. 16. ὡς εἰναι την καινην διαθηκην οὐδ ἀλλην ἐκεινης της ἀρχαιοτατης των Μωσεως χρονων εὐσεβους πολιτειας.

hams und ſein Glaube, durch welchen er Gnade vor Gott gefunden. Man darf allein folgende Stelle, in welcher er zeigen will, warum das moſaiſche Geſetz nicht genüge, ins Auge faßen, um ſogleich einzuſehen, wie wenig er in die Tiefen der evangeliſchen Lehre eingedrungen iſt. Zu Röm. 8, 3.: „da es dem Geſetze unmöglich war, weil es ſchwach war (durch das Fleiſch) [53]), hat Gott ſeinen eingebornen Sohn in der Aehnlichkeit des Fleiſches der Sünde geſchickt" u. ſ. w. bemerkt er: „es war nämlich (z. B.) unmöglich, daß aus allen Völkern dreimal des Jahres dem Geſetze Moſes zufolge die Weiber nach der Geburt nach Jeruſalem eilen, um ſich dort zu reinigen. So giebt es noch tauſend andere Dinge, (die zwar das Geſetz befiehlt, aber nicht von allen Völkern erfüllt werden können) die jeder nach Muſe leſen kann" (demonst. l. I. fol. 26.). Er nahm alſo eine blos äußere Unmöglichkeit an, das Geſetz zu erfüllen, keine innere, die Sünde nämlich, die Chriſtus vernichtet, und dadurch die Möglichkeit gegeben hat, das Geſetz zu erfüllen. Die Unmöglichkeit der Erfüllung des Geſetzes liegt ihm nur darin, weil die moſaiſchen Ritualgeſetze nicht von allen Völkern beobachtet werden könnten! Daß wir auch das Sittengeſetz und dies gerade vor Allem ohne den Geiſt des Sohnes in uns, ohne ſeine geheimnißvolle Kraft nicht erfüllen können, das wußte er nicht. Euſebius glaubte, durch eine bloße Lehre könne der Menſch wieder hergeſtellt werden; darum dürfe nur befohlen werden das alte Geſetz abzulegen, und das neue anzunehmen, und Alles ſei vollbracht. In ſeiner Auffaßung des Chriſtenthums iſt darum gar kein Grund zu finden, warum auch nur das von ihm ſogenannte zweite Princip, der Logos für nöthig gefunden hat, Menſch zu werden. Im Grunde hat er auch keinen andern aufzufinden gewußt, als den, weil die den einzelnen Völkern vorgeſetzten Engel dem Satan nicht widerſtehen konnten (demonst. l. IV. c. 10. fol. 161.). Er ſcheint darum die Sünde nur äußerlich, mechaniſch gleichſam aufgefaßt zu haben, ſie iſt nach ihm nicht im Innerſten

---

[53]) Δια της σαρκος hat er ausgelaſſen; aber gerade darin liegt die Kraft der pauliniſchen Rede.

des Menſchen; darum bedurfte es auch nur einer äußerlichen Hilfe, der bloßen Lehre. Indem er demnach die tiefe Wunde des Menſchengeſchlechts nicht kannte, konnte er auch das Weſen des Arztes nicht erkennen. So ſteht er durchaus auf der Oberfläche; und wenn er von den höhern den Apoſteln mitgetheilten Kräften, um die Menſchen für das Evangelium zu gewinnen, ſpricht, ſo ſind ſie ihm beinahe nur die Kraft der Wunder, und die der äußern Rede (demonst. l. III. c. 5. 6.); und der heil. Geiſt iſt ihm darum kaum etwas anderes, als ein großer äußerlicher Schutzengel. So viel von Euſebius und ſeinem Verhältniſſe zu dem Kampfe, in welchem er auftrat. Wie und warum die Arianer und Arianiſirenden die katholiſche Lehre nicht verſtanden und nicht verſtehen konnten, wird auch hieraus einleuchten.

Auf dieſe Weiſe konnte Euſebius den heil. Athanaſius nicht begreifen; mehr zu den Arianern ſich hinneigend, obſchon es nicht wollend, faßte er nicht, wie Athanaſius mit Recht und Billigkeit dieſen ſo ſehr entgegen ſeyn könne, und ließ ſich gebrauchen zu den Ränken gegen ihn. Wie aber Athanaſius den Marcellus richtig ſchätzte, ſo auch den Euſebius von Cäſarea. Er ſah ein, daß beide geleiſtet haben, was in ihren Kräften ſtand, und verzieh, daß ſie nicht leiſteten, was ſie nicht konnten. Er war mit dem Bekenntniß des Euſebius auf der Synode von Nicäa nicht unzufrieden, und gebrauchte ſogar dieſe Erklärung zum Beweiſe gegen die Arianer. So groß das Unrecht war, das ihm zu Tyrus unter der thätigen Theilnahme des Euſebius geſchah, ſo hinderte es ihn doch nicht, den Euſebius dort anzuerkennen, wo er deſſen nicht geradezu unwürdig war. Später ſagte er deßhalb von einem Schüler des Letztern, ſeinem Nachfolger im Bisthum von Cäſarea: „Was nun den Akacius betrifft, wie möchte er ſich wohl vor Euſebius ſeinem Lehrer verantworten, der nicht nur das Symbolum von Nicäa unterſchrieb, ſondern auch ſeine Angehörigen durch einen Brief belehrte, das ſei der wahre Glaube, der auf der Synode von Nicäa ausgeſprochen worden ſei. Denn wenn er ſich auch etwas willkührlich vertheidigte, ſo verwarf er doch die Formel nicht, und ſprach ſich gegen die Arianer aus, die da behaupteten, der Sohn ſei nicht geweſen bevor er gezeugt worden, und habe

ſein Daſein erſt aus Maria. (de Synod.) Theodoret folgte dem Athanaſius, und ſtellt den Arianern ſeiner Zeit gleichfalls das Bekenntniß des Euſebius entgegen [54]).

Arius aber wurde, ungeachtet ſo mächtiger und thätiger Beſchützer, ungeachtet der Verbannung des Athanaſius, nicht in die Kirchengemeinſchaft zu Alexandrien aufgenommen. Ein wahrhafter Biſchof läßt ſeinen Geiſt in der Gemeinde, wenn er ſelbſt auch abweſend iſt. Ja zu großen Erſchütterungen der ganzen Stadt würde es gekommen ſein, wenn Arius nicht abermal den Befehl vom Kaiſer erhalten hätte, ſich zu entfernen. Nun ſollte er aber zu Conſtantinopel ſelbſt feierlich in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen werden. Der Biſchof dieſer Stadt, Alexander, widerſetzte ſich aus allen Kräften; allein Euſebius von Nikomedien bedrohte ihn mit der Abſetzung, und mit der Wahl eines neuen Biſchofes, der mit Arius Gemeinſchaft haben werde. Dazu kamen noch der Befehl des Kaiſers und heftige Widerſprüche in Conſtantinopel ſelbſt; denn Einige waren für Arius, Andere verwarfen ihn. Da verließ Alexander, wie Sokrates ſagt, die Dialektik, d. h. den Verſuch durch menſchliche Beweiſe zu zeigen, daß Arius ein Irrlehrer ſei, und nahm ſeine Zuflucht zum Gebete, daß die bevorſtehende Schmach von ihm und ſeiner Kirche abgewendet werden möge. Euſebius und die Seinigen hatten ſich ſchon verſammelt; Arius ſollte des andern Tages aufgenommen werden. Da ging er des Abends mit mehreren ſeiner Anhänger durch die Stadt, wurde aber von dem Bedürfniſſe, ſich der verdauten Speiſen zu entledigen, gezwungen, ſich an einen hiefür beſtimmten nahe gelegenen öffentlichen Ort zu begeben. Er kam nicht wieder. Als die Seinigen, weil er zu lange ausblieb, ſich nach ihm umſehen wollten, fanden ſie ihn todt (J. 336). Die Eingeweide waren mit ihrem Inhalte zugleich abgegangen. Viele urtheilten es ſei eine Strafe Gottes; die Arianer aber meinten, ſein Tod ſei eine Folge der Zauberei [55]). Athanaſius ſagte, über keines Menſchen

[54]) Hist. eccl. l. I. c. 13. Nur dürften ſowohl Athanaſius als Theodoret die Lehre des Euſebius vom heil. Geiſt, überhaupt den Zuſammenhang ſeiner Sätze nicht gekannt haben.

[55]) Socrat. l. I. c. 37. 38. Soz. l. II. c. 70. u. n. c. Vales Athanas. de morte Arii fol. 341.

Tod dürfe der Menſch frohlocken, denn auch er werde ſterben. Aber die Umſtände, unter welchen des Arius Tod erfolgte, ſchienen ihm doch auf etwas hinzudeuten, das über Menſchenurtheil erhaben ſei.

Conſtantin ſtarb im folgenden Jahre (337). Seine drei Söhne, Conſtantin, Conſtans und Conſtantius theilten ſich nach dem Teſtamente des Vaters in das Reich. Sie veranſtalteten bald eine perſönliche Zuſammenkunft in Panonnien, in welcher auch die Zurückberufung der verbannten Biſchöfe beſchloſſen wurde. Conſtantin ſchickte an die Gemeinde von Alexandrien folgendes Schreiben. „Eurem heiligen Sinne ſind die Gründe gewiß nicht entgangen, aus welchem Athanaſius der Verkünder des anbetungswürdigen Geſetzes auf einige Zeit nach Gallien geſchickt worden iſt. Da die Wuth ſeiner blutgierigen Feinde ſeinem Haupte Gefahr drohte, wurde es beſchloſſen, damit er nicht das Aeußerſte erleiden möchte. Um alſo dieſem vorzubeugen, um ihn dem Rachen ſeiner Widerſacher zu entziehen, wurde er mir anvertraut. Er hatte auch in der Stadt, in welcher ich mich aufhielt, an allem Nöthigen Ueberfluß, obſchon ſeine preißwürdige Geſinnnng, von göttlicher Hülfe unterſtützt, auch die Beſchwerden eines harten Lebens gering ſchätzt. Schon unſer Herr, der Auguſtus Conſtantin, mein Vater, hatte beſchloſſen, ihn eurer geliebten Frömmigkeit zurückzugeben; da ihn aber das Loos der Menſchen übereilte, und er in die Ruhe eingieng, bevor er ſeinen Wunſch erfüllen konnte, glaubte ich das Vorhaben des Kaiſers, göttlichen Angedenkens, ausführen zu müſſen. Ihr wiſſet ſelbſt, welcher Verehrung Athanaſius würdig iſt, wenn er zu euch kömmt. Ihr dürft euch nicht wundern, wenn ich etwas für ihn gethan habe. Denn mein Gemüth wurde durch die Vorſtellung eurer ſehnſuchtsvollen Liebe gegen ihn, und durch die Würde eines ſo großen Mannes dazu bewogen und angetrieben. Die göttliche Vorſehung behüte euch, geliebte Brüder [56]." Die Verbannung hatte zwei Jahr und vier Monate gedauert.

[56]) Apol. c. ar. fol. 203. Soz. l. III. c. 2. liefert eine Nachricht, gemäß welcher Conſtantin in ſeinem Teſtamente die Zurückberufung des Athanaſius angeordnet hätte.

Die egyptiſchen Biſchöfe beſchreiben in folgender Weiſe ihre und des Volkes Theilnahme an ſeiner Wiederkehr. „Das Volk ſtrömte zuſammen, und drückte ſeine Freude und ſeine Luſt aus, den Erſehnten wieder zu ſehen. Die Kirchen waren voll von Freudigkeit, und Dank wurde überall dem Herrn dargebracht. Die Kirchendiener und Prieſter ſchauten ihn Alle ſo an, daß ſie ſich innig erfreuten, und jenen Tag für den ſeligſten ihres Lebens hielten. Warum ſollen wir aber unſere, der Biſchöfe, unausſprechliche Freude erzählen? Denn wir haben ſchon geſagt, daß wir Alle mit ihm zu leiden glaubten.“ (Apolog. c. Ar. fol. 131.) Die unbegrenzte Anhänglichkeit der Gemeinde von Alexandrien, ſo wie der egyptiſchen Prieſter und Biſchöfe an Athanaſius, iſt das Erfreulichſte unter dieſen Stürmen; denn das Gefühl für Recht, vorzüglich aber der kirchliche Sinn und Gemeingeiſt ſpricht ſich in ihnen ſehr ſchön aus. Für Athanaſius aber enthält die Art und Weiſe ſeiner Rückkehr das ſchönſte Zeugniß (J. 338.).

Aber dieſe Freudenbezeugung der Alexandriner war gleichſam nur eine Begrüßung des Athanaſius, und eine Stärkung für den Hirten und die Heerde auf die Unfälle hin, die Beider erwarteten. Denn die Euſebianer gaben ſich bald wieder alle Mühe, den kirchlichen Glauben zu untergraben. Sie hatten die Wiederkehr des Athanaſius ſchon zu verhindern geſucht; aber aus der Art, wie ſie den Biſchof Paulus von Conſtantinopel verdrängten, ließ ſich ſchon die furchtbare Macht erſchließen, die ſie jetzt behaupteten. Als nämlich Alexander, Biſchof von Conſtantinopel ein acht und neunzigjähriger Greis, dem Tode nahe war — Conſtantin der Große lebte noch — befragte man ihn, welchen Nachfolger er wünſche: denn, wie wir bisher ſchon geſehen haben, der Wille eines geliebten Biſchofes galt viel auch in Bezug auf die Wahl ſeines Nachfolgers: dieſer ſollte aus der Gemeinde ſelbſt, der er vorſtehen würde, gewählt werden, und wer kannte die vorhandenen Geiſtlichen beſſer, als der Biſchof? So ſagte denn Alexander: „wenn ihr einen frommen, kenntnißreichen und lehrfähigen Biſchof wollet, ſo wählet den Paulus; wollet ihr aber einen gewandten Geſchäftsmann, der im Stande iſt, auch mit Beamten umzugehen, ſo wählet den Macedonius.“

Die Eigenſchaften des Paulus ſiegten über die des Macedonius. Der letztere mußte wohl jetzt ſchon ſeine Neigung für die Euſebianer ſehr merklich zu erkennen gegeben haben; denn auch deßwegen war ſeiner Wahl ein Theil der Gemeinde entgegen. Paulus ließ ſich von den anweſenden Biſchöfen weihen, unter welchen ſich Euſebius von Nikomedien, den er wohl wegen ſeiner Irrlehre verabſcheute, nicht befand. Dieſer aber hatte wegen ſeiner Nachbarſchaft von Conſtantinopel auf das Recht der Weihe Anſpruch gemacht. Als daher Conſtantin, der bei der Wahl abweſend war, nach Conſtantinopel zurückkam, wußten ihn die Euſebianer gegen Paulus als einen unwürdigen Mann einzunehmen; er wurde verwieſen. Sie kehrten die Prädicate, die Alexander einem jedem der von ihm Vorgeſchlagenen gegeben hatte, um, und ſagten, Macedonius ſei als fromm und lehrfähig, Paulus aber als in Geſchäften gewandt von dem ſcheidenden Biſchofe geſchildert worden. Sozomenus bemerkt aber ſehr richtig, die geſammte folgende Geſchichte beweiſe den Mangel an Gewandtheit des letzteren in öffentlichen Geſchäften, denn er habe den Ränken ſeiner Feinde nie auszuweichen gewußt. (Soz. l. III. c. 1. 3.) Mit Athanaſius aber war auch Paulus nach Conſtantins des Großen Tode zurückberufen worden: ein Beweis, daß auch ſeine Verbannung von den Söhnen Conſtantins als eine Folge der Erbitterung der Euſebianer gegen die Vertheidiger der Synode von Nicäa betrachtet wurde. Bald aber wußten die Euſebianer den Kaiſer Conſtantius ganz in ihre Gewalt zu bekommen; Paulus wurde von einer euſebianiſchen Synode abermal abgeſetzt, und Euſebius ſelbſt vertauſchte das Bisthum von Nikomedien mit dem von Conſtantinopel [57]). Ein ſchlimmes Vorzeichen für Athanaſius.

Ungeachtet ſich der jüngere Conſtantin ſo wohlwollend gegen Athanaſius erwies, hatten es die Arianer doch gewagt, dieſen bei den drei Imperatoren anzuklagen. Sie erneuerten mit unbegreiflicher Frechheit die Sache mit Arſenius und Iſchyras. Doch ſcheinen ſie das nur hervorgeſucht zu haben, um den neuen

[57]) Socrat. l. II. c. VII. ſagt geradezu Conſtantius habe ihn dazu berufen.

Anklagen einen alten Grund gleichsam unterzulegen. Aufruhr sollte Athanasius gestiftet, so sagten sie jetzt, Morde sollte er begangen, Mehrere mit dem Exil bestraft haben; vorzüglich klagten sie ihn an, daß er, von einer Synode abgesetzt, ohne wieder durch eine solche befähigt worden zu sein, die Verwaltung des Bisthums von Alexandrien angetreten habe. Endlich beschuldigten sie ihn, das für die Armen bestimmte Getraide unterschlagen zu haben ...

Diese schrecklichen Inzichten mußten aber von den Eusebianern gewagt werden. Denn die Zurückberufung der Bischöfe war ihnen in der öffentlichen Meinung sehr schädlich geworden; ihre Anhänger verminderten sich allenthalben: nur wenige noch standen, wie Athanasius ausdrücklich versichert auf ihrer Seite[48]). Waren aber die zurückberufenen Bischöfe einmal ganz fest, so konnten die Eusebianer selbst wegen ihrer Gewaltthaten zur Rechenschaft gezogen werden. Sie versuchten daher das Aeusserste. Constantin und Constans wiesen jedoch ihre Klagen mit Verachtung zurück. Eine Vertheidigungsschrift des Athanasius an Constantius hingegen, auf welchen es vorzüglich ankam, weil Alexandrien zu seinem Reichsantheile gehörte, wirkte nichts. Ein gewisser Pistus, von Alexander einst mit Arius aus der Kirche gestoßen, wurde sogar von einer eusebianischen Synode zu Antiochien an Athanasius Stelle zum Bischof von Alexandrien ernannt. Makarius ein Presbyter, nebst zwei Diakonen Martyrius und Hesychius wurden zum Papste Julius gesandt, auf daß dieser den neuen Bischof von Alexandrien anerkennen und in die Absetzung des Athanasius einwilligen möge. Athanasius aber sandte völlig unvermuthet seine Vertheidiger nach Rom, welche die Abgesandten der Eusebianer so sehr mit Schande überhäuften, daß Makarius, obschon krank, zur Nachtszeit die Flucht ergriff. Julius rühmt besonders die große Zuversicht und die Festigkeit der alexandrinischen Priester in ihrer Vertheidigung des Athanasius, im Gegensatz gegen das haltungslose Benehmen der eusebianischen Gesandschaft[49]). Die

---

[48]) Histor. Arian. ç. 9. fol. 349.

[49]) Ep. Julii ad Ar. apud Athanas. fol. 144 146.

beiden zurückgebliebenen Diakonen aber ſchlugen in der Noth eine Synode vor, in welcher beide Theile vor Julius erſcheinen ſollten, und die Kläger beweiſen würden, was ſie jetzt nicht beweiſen könnten. Unterdeſſen war Conſtantin, der mächtige Beſchützer des Athanaſius, in einem Feldzuge gegen Conſtans umgekommen.

Die Biſchöfe von Egypten, Libyen und der Pentapolis verſammelten ſich in Folge dieſer neuen Bewegungen zu Alexandrien; und ſchickten ein Synodalſchreiben an ſämmtliche Biſchöfe der Kirche, in welchem ſie den Athanaſius gegen alle gegen ihn vorgebrachte Klagen vertheidigten. Das Schreiben iſt voll von Wahrheit, Kraft und ſchlagenden Beweiſen; vorzüglich begegnet man allenthalben jener innern Sicherheit, die das Bewußtſein der Unſchuld und der Wahrhaftigkeit gewährt. Rührend iſt es, wenn die verſammelten hundert Biſchöfe, die Verbannung des Athanaſius und ſeine Leiden, ihre Verbannung und ihre Leiden nennen. Dies iſt im ächt kirchlichen Sinne geſchrieben, in welchem der Metropolit, die Einheit aller ſeiner Biſchöfe iſt; wenn daher das Haupt leidet, leiden alle Glieder mit, und ſein Leiden iſt das Ihrige. So ſagen ſie: „Wie können diejenigen Theilnahme an den Leiden Anderer lehren, die nicht einmal nach unſerer Verbannung ruhen? Denn ſeine Verweiſung, (die des Athanaſius) war völlig die Unſrige. Denn wir Alle insgeſammt glaubten uns verwieſen, und mit Athanaſius dem Vaterlande wiedergegeben; und anſtatt der früheren Thränen und Seufzer hat Herzensfreude und Wonne uns wieder durchſtrömt, welche doch der Herr bewahren möge. O gebe er doch nicht zu, daß Athanaſius von den Arianern geſtürzt werde!“ (Apol. c. Ar. fol. 126.)

Die Biſchöfe erzählen die ganze Verfolgungsgeſchichte des Athanaſius, und weiſen nach, daß er blos deßwegen auf Leben und Tod angeklagt werde, weil er unerſchütterlich feſt gegen die Häreſie der Arianer geblieben ſei. Schon wegen ſeiner innigen Verbindung mit ſeinem Biſchofe Alexander ſei er den Arianern verhaßt worden, ſagen ſie; als er aber zu Nicäa mit ſo unerſchrockenem Muthe die Kirchenlehre gegen ſie vertheidigt habe, habe ſich ihr Haß noch mehr entflammt. Ich hebe blos das noch hervor, was die Biſchöfe auf die neuen Klagen gegen Athana-

sius erwidern. Sie sagen, daß ihre Kirche rein sei von Menschenblut, daß Athanasius Niemanden weder habe ermorden lassen, noch verwiesen habe; ja, daß seit der Rückkehr des Athanasius überhaupt der Art nichts in Egypten vorgefallen sei. Sie beweisen urkundlich, daß die Hinrichtungen, auf welche sich die Arianer beriefen, durch die Staatsbehörde statt gefunden hätten, während Athanasius auf der Rückkehr begriffen, in Syrien sich aufgehalten habe; daß diese Hinrichtungen gar keine Beziehung auf kirchliche Angelegenheiten oder Personen gehabt hätten. Wenn darum Athanasius selbst in Egypten gewesen wäre, was doch nicht einmal der Fall sei, was denn ihn überhaupt die Handlungen des Präfecten berührten? Sie schließen diesen Punkt damit, daß sie bemerken, durch solche falsche Anklagen suchten die Eusebianer nur alle Rechtgläubigen zu entfernen, um ihre Irrlehre frei und unangefochten predigen zu können. Was die Anklage wegen der Unterschlagung des Getraides betrifft, so erzählen sie, daß theils in Egypten, theils in Libyen auf Befehl des Kaisers den Wittwen Getraide ausgetheilt werde; und berufen sich auf das Zeugniß der Betheiligten, daß dieses unter Vermittelung des Athanasius, der nur Mühe und Arbeit dabei habe, bis auf diese Stunde treu fortgesetzt worden sei. Sie vermuthen dann, daß diese Anklage deßwegen von den Arianern sei erdichtet worden, um das Getraide ihrer Kirche zu verschaffen, und der katholischen zu entziehen. Und in der That wurde auch später die katholische Kirche dieser Vergünstigung beraubt, und die Arianer bezogen das Getraidegeschenk.

Die dritte neue Klage bezog sich auf die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche. Athanasius, sagten die Arianer, sei durch eine Synode, durch ein kirchliches Gericht, verurtheilt worden, seine Wiedereinsetzung aber sei durch die Staatsgewalt erfolgt. Die egyptischen Bischöfe werfen nun vorerst dem Eusebius von Nikomedien seinen völligen Mangel an rein kirchlichem Sinn vor, da er die Bischofswürde nach der Größe der Städte und der Menge der Einkünfte zu beurtheilen gewohnt sei, indem er zuerst Berytus mit Nikomedien, dann diese Stadt (vermittelst der Staatsgewalt) mit Constantinopel vertauscht habe. In der

heil. Schrift ſei aber ſchon die Untrennbarkeit der Ehe ausgeſprochen; um wie viel mehr ſei das Verhältniß zwiſchen dem Biſchofe und ſeiner Kirche unauflöslich. Sie bemerken ferner, Euſebius und Theognis wagten es, das Abſetzungsurtheil über einen Biſchof auszuſprechen, ſie, die ſelbſt von der Synode von Nicäa abgeſetzt worden ſeien. Dieſe allgemeine Synode unterſtünden ſie ſich umzuſtoßen, und ihre ſo ungerechte leidenſchaftliche Verſammlung (von Tyrus) nennten ſie eine Synode! Mehrere Mitglieder der Verſammlung von Tyrus ſeien mancherlei Verbrechen wegen angeklagt; andere von einer Synode von Alexandrien abgeſetzt worden. Wie man es wagen könne, mit ſolcher Schuld beladen, Andere anzugreifen! Wie man eine Verſammlung überhaupt eine kirchliche nennen könne, in welcher ein kaiſerlicher Commiſſair den Vorſitz gehabt habe, ein Scharfrichter und ein Staatsanwalt gegenwärtig geweſen ſeien, von welchen der Letzte die Angeklagten vorgeführt habe, ſtatt des Diakons, wie es bei Synoden der Fall ſei[60]); wo die Euſebianer den Commiſſair beherrſcht, und dieſer durch ſeine Soldaten die Befehle durchgeſetzt, und die Biſchöfe zu ſeinen Maaßnehmungen gezwungen habe. Wenn die Synode von Tyrus eine kirchliche ſein ſolle, wozu der kaiſerliche Commiſſair und Soldaten? Bedurften ſie aber des Kaiſers und entlehnten ſie ihr Anſehen von ihm, wie ſie wohl den kaiſerlichen Beſchluß (von der Zurückberufung des Athanaſius) ablehnen könnten? — Am Schluſſe des Schreibens fordern ſie zur Theilnahme an dem Schickſal des Athanaſius auf, und zu thätiger Mitwirkung, daß den Ränken und der Bosheit der Arianer ein Ende gemacht werde. Der Erfolg dieſes Synodalbriefes beſtand darin, daß jetzt erſt die Euſebianer allenthalben gekannt wurden, und alle katholiſche Biſchöfe erklärten ſich ſogleich gegen Piſtus und für Athanaſius[61]).

[60]) Παρην σπεκουλατωρ, και κομμενταριος ἡμας εἰσηγεν ἀντι διακονων της ἐκκλεσιας· σπεκουλατωρ erklären die Gloſſarien mit ἀποκεφαλιστης und δημιος.

[61]) Ath. ep. encyclic. παντες ὑμεις οἱ της ἐκκλησιας καθολικης ἐπισκοποι ἐπιστασθε, ὡς δια την ἀσεβειαν εἰκοτως αὐτον ἀναθεματισατε και ἀπεκηρυξατε.

Als aber die Eusebianer durch ihre Gesandtschaft erfuhren, daß in Rom nichts für sie zu gewinnen sei, betrieben sie die Ausführung ihrer Absichten gegen Athanasius auf einer Synode zu Antiochien (J. 341). Die Veranlassung gab die Weihe einer Kirche, deren Bau schon Constantin vor zehn Jahren begonnen hatte. Es war zugleich das Fest der fünfjährigen Regierung der Söhne Constantins des Großen. Athanasius wurde wegen Wiederantrittes eines Amtes ohne vorhergegangene Erlaubniß einer Synode abgesetzt, und ein Anderer statt seiner gewählt. Den schon genannten Pistus nämlich verließ man, weil er sich durchaus in Alexandrien gegen den vielbegabten Athanasius nicht halten konnte. Die Wahl fiel zuerst auf Eusebius von Emesa, einen sehr gelehrten Mann, gebürtig aus Edessa, und gebildet in der Schule des Eusebius von Cäsarea. Allein er war zu klug und zu rechtlich denkend, als daß er Bischof von Alexandrien hätte werden mögen. Vorzüglich hielt ihn die Betrachtung der liebevollen Anhänglichkeit der Gemeinde von Alexandrien an Athanasius ab[62]). Da Sokrates zu dem eben Angeführten hinzusetzt, er sei später des Sabellianismus wegen angeklagt worden, so muß man gewiß auch einen dogmatischen Grund bei seiner Weigerung, Bischof von Alexandrien zu werden, annehmen. Er wurde Bischof von Emesa. Hingegen ließ es sich eine gewisser Gregorius gefallen, Bischof von Alexandrien zu werden. Er wurde in Antiochien geweihet.

Vier Symbole aber gaben die zu Antiochien versammelten Bischöfe heraus. In dem ersten, welches dem Synodalbriefe beigegeben war, sagen sie: „Wir sind keine Anhänger des Arius, denn wie sollten wir, die wir Bischöfe sind, einem Presbyter anhängen? Auch haben wir keinen andern Glauben angenommen, als den von Anfang an überlieferten. Wir sind vielmehr die Richter seines Glaubens gewesen, und haben ihn gebilligt, den Arius selbst aber vielmehr aufgenommen, als daß wir ihm gefolgt wären. Ihr werdet es aus Folgendem selbst entnehmen.

---

[62]) Socrat. l. II. c. 9. διὰ τὸ σφόδρα ὑπὸ τοῦ τῶν Ἀλεξανδρέων λαοῦ ἀσπασασθαι τὸν Ἀθανασιον.

Wir haben von Anfang an gelernt zu glauben an einen Gott — und an einen eingebornen Sohn Gottes, der vor allen Zeiten iſt, der mit ſeinem Vater, der ihn gezeugt hat, iſt, durch welchen Alles gemacht wurde." Eine andere Formel einem andern Brief beigelegt, erklärt ſich ungemein weitläufig, kömmt aber dem Symbolum von Nicäa ſehr nahe. „Wir glauben an einen Gott — an einen Herrn Jeſum Chriſtum ſeinen Sohn, den eingebornen Gott, durch welchen Alles iſt; gezeugt aus dem Vater vor allen Zeiten, Gott aus Gott, ganz aus dem Ganzen, einzig aus dem Einzigen, vollkommen aus dem Vollkommenen, den König aus dem König, den Herrn vom Herrn, das lebendige Wort, die lebendige Weisheit, das wahre Licht, den Weg, die Wahrheit, die Auferſtehung, den Hirten, die Thüre, den Unveränderlichen und Unwandelbaren; das in Nichts ungleiche Bild der Gottheit, des Weſens, des Willens, der Macht und der Herrlichkeit des Vaters; den Erſtgebornen Aller Schöpfung, der im Anfang bei Gott war, den Gott Logos, gemäß dem was geſchrieben iſt: „und Gott war das Wort," durch welchen Alles gemacht iſt, und in welchem Alles beſteht. Und an den heil. Geiſt, der zum Troſt, zur Heiligung, zur Weihe den Gläubigen gegeben wird." Das Uebrige verbreitet ſich über die Menſchwerdung Chriſti, und die Perſönlichkeit des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes. Am Schluſſe wird das Anathema über jene ausgeſprochen, die ſagen, es ſei eine Zeit geweſen, in welcher der Sohn nicht war u. ſ. w. Mit dieſer Formel war man auch katholiſcher Seits an ſich nicht unzufrieden; allerdings wird das Homouſios vermißt, wenn aber durch Anderes ausgedrückt wurde, was man mit dieſem Worte bezeichnen wollte, ſo war man eben nicht für das Wort ſelbſt allzuſehr eingenommen. Allein mit einer Formel, die in den angehängten Anathematismen ſich befindet: „wenn jemand den Sohn eine Creatur nennt, wie eine aus den Creaturen„ u. ſ. w. bezeigte man ſich ſpäter deßhalb unzufrieden, weil am Ende doch der Sohn als eine Creatur bezeichnet werde, wenn auch als eine von den Uebrigen verſchiedene[63]).

[63]) Socrat. l. II. c. 10. Soz. l. III. c. 5. deſſen Bemerkungen zu ver-

Auch werden Vater, Sohn und Geiſt der Hypoſtaſis nach drei, nur gemäß ihrer Uebereinſtimmung aber Eins (τῃ δὲ συμφωνια ἐν) genannt. Hypoſtaſis heißt aber im Sinne der Arianer Weſen.

Dieſer Formel war jedoch Theophronius von Tyana einer der verſammelten Biſchöfe abgeneigt; er gab eine kürzere und beſtimmtere, die auch angenommen wurde. In dieſer wird dem Marcellus ausdrücklich ein Anathema gegeben, da er in der zweiten Formel nur genannt war. Sie heißt: ich glaube an einen Gott den allmächtigen Vater — — und an ſeinen eingebornen Sohn, Gott, Wort, Macht, Weisheit unſern Herrn Jeſum Chriſtum, durch welchen Alles iſt, geboren aus dem Vater vor allen Zeiten, den vollkommenen Gott aus dem vollkommenen, der als perſönliches Weſen bei Gott iſt (ὀντα προς τον Θεον ἐν ὑποστασει). Und an den heil. Geiſt, den Tröſter, den Geiſt der Wahrheit, von dem Gott durch die Propheten verſprochen hat, daß er ihn ausgießen werde über alle ſeine Diener, den der Herr ſeinen Schülern verheißen, und gemäß der Apoſtelgeſchichte geſchickt hat." Die vierte Formel endlich wurde etwas ſpäter durch Narciſſus, Maris, Theodor und Marcus nach Gallien dem Conſtans zugeſandt. Sie ſpricht ſich alſo aus: „wir glauben — an ſeinen eingebornen Sohn, Jeſum Chriſtum, der vor allen Zeiten aus dem Vater iſt, Gott aus Gott, Licht aus dem Lichte, durch welchen Alles gemacht iſt, was auf der Erde und im Himmel iſt, das Sichtbare und das Unſichtbare, der Wort, Weisheit, Macht, Leben und Licht iſt." So ſprachen die Arianer ſich aus; ſie glaubten aber nicht was ſie ſagten, wie ſich ſpäter zeigen wird. Sie wollten ſich nur durch vorgegebene Orthodoxie befeſtigen, und wenn ſie das erreicht hätten, erſt ihre Vorſtellungen allgemein machen.

Gregorius der Kappadocier hatte unterdeſſen ſeine Sendung

---

gleichen ſind. Athanas. de synod. fol. 735. u. ff. Hilar. de synod. fol. 21. Uebrigens mußten die Katholiken gegen dieſes Bekenntniß auch deßwegen mißtrauiſch ſein, weil Aſterius, wie wir aus Euseb. adv. Marcell. l. I. c. 4. fol. 24. erſehen in ſeinen Schriften ganz, ſogar wörtlich mit ihm übereinſtimmt, und doch anderwärts Alles das zugleich vom Sohne Gottes ausſagen konnte, was ich im zweiten Buche angeführt habe.

nach Alexandrien mit bewaffneter Macht angetreten. Der Präfect Philagrius machte, erhaltenem Befehle gemäß, unter der Form eines Edicts bekannt, daß Gregorius der neue Biſchof ſei. Eine auſſerordentliche Beſtürzung bemächtigte ſich aller Gemüther. Bald aber ſah man den neuen Biſchof auch noch in einer arianiſchen Umgebung! Ein entſetzliches Wehegeſchrei erfüllte die ganze Stadt, beſonders aber die Wohnungen der höhern Beamten. Hier klagten die Katholiken, ohne kirchlichen Richterſpruch ſei ihr Biſchof abgeſetzt worden, den Arianern zu Gefallen ſei ſo Unerhörtes geſchehen. Wenn man Klagen gegen den Biſchof habe, müſſe das Volk verſammelt, und Alles nach den kirchlichen Geſetzen in ſeiner Gegenwart unterſucht werden. Sei auch der Biſchof ſchuldig, ſo dürfe man keinen fremden, eingekauften Biſchof der Gemeinde aufdringen, keinen Arianer[64]). So ſprach das Volk. Es war gerade die große Faſtenzeit, die Vorbereitung auf das Feſt der Leiden des Heilandes; die Kirchen waren darum ſehr beſucht. Allein das arme Volk ſtrömte nebſtdem noch deßwegen der Kirche zu, als könnten dieſe von dem fremden Biſchof nicht in Beſitz genommen, und durch ihn entweihet werden, wenn nur es in der Kirche ſei! Aber Gregorius rückte mit Soldaten ein; Juden und Heiden waren von Philagrius zur Theilnahme an der Eroberung aufgefordert worden! Mit Waffen aller Art drangen ſie ein: die gottgeweihten Jungfrauen wurden entblöſ't und gemißhandelt; die Aſceten niedergeſchlagen, die Kirche geplündert, die Heiligthümer geſchändet. Während dieſes in einer Kirche verübt wurde, befand ſich Athanaſius in einer andern. Um allem Unheile vorzubeugen, um nicht auch hier dieſelben Gräuel wiederholt zu ſehen, was ſchon bevorſtund, ergriff er die Flucht. Die Kirchen aber mußten jetzt den Arianern ausgeliefert werden. Das Volk wurde gezwungen mit den Arianern in Gemeinſchaft zu treten, oder alles gemeinſchaftlichen Gebetes, des geſammten Cultus zu entbehren. Ja nicht einmal zu Hauſe konnte das Volk nach Luſt beten; denn wer dieſes that, und bei den arianiſchen Verſammlungen ſich nicht einfand, wurde gemißhandelt.

---

[64]) Ath. ep. encyclic. fol. 112. hist. Ar, 5. 10. ep. Julii. k. 43.

Athanasius bemerkt hiebei: „Eine solche Verfolgung wie diese war noch nie. Denn bei den frühern Verfolgungen konnte doch, wer ihnen entgieng, beten, und wer verborgen war, getauft werden; nun aber eifert die Grausamkeit dem Benehmen der Babylonier nach. Denn wie diese den Daniel, so zeigt der vortreffliche Gregorius jene, die zu Hause beten, dem Präfecten an; mit allem Hohn beaufsichtigt er die Diener der Kirche (die etwa im Geheimen die Heilmittel ausspenden wollen); so daß durch diese Gewaltübung Viele Gefahr laufen nicht getauft, Andere in ihrer Krankheit nicht vom Priester besucht zu werden. Sie weinen und halten dieses Unglück für größer, als die Krankheit selbst. Denn wenn die Diener der Kirche verfolgt werden, so ziehen es die Gläubigen aus Abscheu gegen die arianische Irrlehre vor, Gefahr zu laufen, als sich von den Arianern das Haupt berühren zu lassen“[65]). Weil nun aber Priester und Volk sich doch nicht immer nach Gregorius Befehlen richteten, geschah es, daß Priester und Laien vor Gericht gefordert und gegeißelt wurden. Vier und dreißig Jungfrauen, Frauen und angesehene Männer wurden in diesen Tagen, zumal von Gregorius angeklagt, erhielten öffentlich die Ruthen, und wurden in das Gefängniß geworfen.

So setzte sich Gregorius in Alexandrien fest. Bald aber bereis'te er seinen Metropolitansprengel (342); es geschah in der Begleitung des Philagrius. Wahrscheinlich sprachen sich die egyptischen Bischöfe mit Freimüthigkeit gegen dieses Verfahren aus, und wollten den neuen Metropoliten, der ihnen gegen alle Kirchengesetze sollte aufgedrungen werden, bei dessen Wahl sie nicht waren zugezogen worden, den sie, wie es die Gesetze verlangten, nicht ordinirt hatten, nicht anerkennen. Sie wurden geschlagen und gefesselt. Serapammon wurde verbannt. Potammon konnte wegen der tödlichen Wunden, die er hiebei erhielt, nur mit Mühe wieder zum Bewußtsein gebracht werden, starb aber doch nach wenigen Tagen. Den Mönchen und Andern ergieng es nicht besser. (hist. Ar. §. 12.)

Athanasius hielt sich nach dem Einfall des Gregorius in der

---

[65]) L. l. fol. 116.

Nähe von Alexandrien verborgen auf, um die weitere Entwickelung noch in etwas abzuwarten. Er erfuhr, daß Gregorius den Präfecten veranlaßt habe eine Klageſchrift gegen ihn an Conſtantius einzuſchicken, die ſo eingerichtet wurde, als wäre ſie vom Volke ausgegangen. Heiden nämlich nnd Andere, die nicht zur katholiſchen Gemeinde gehörten, unterſchrieben ſie. Conſtantius ſollte dadurch getäuſcht werden. Athanaſius verfaßte nun ein Rundſchreiben an alle Biſchöfe, worin er die Geſchichte des Einfalls des neuen Biſchofes öffentlich bekannt macht. Am Ende fordert er die Biſchöfe auf, bei ſo großem Unglücke der alexandriniſchen Kirche nicht gleichgültig zu bleiben; dieſe, ein ſo ausgezeichnetes Glied des ganzen Kirchenkörpers von den Häretikern nicht zertreten zu laſſen, und ſich der Leiden der gemißhandelten Gemeinde anzunehmen; der Apoſtel ſage ja, wenn ein Glied Schmerz empfinde, leiden Alle mit; mit dem Weinenden, ſage er, müſſe man weinen, die Mißhandlung einer Kirche, ſei als die Mißhandlung Aller zu betrachten; der Heiland Aller werde geſchmähet, die Geſetze aller Kirchen unterdrückt. Sie ſollten darum den Gregorius nicht anerkennen und ihm keine Gemeinſchaftsbriefe ſenden, ſie ſollten ſich ausſprechen gegen ihn, nnd in ihrer Theilnahme den egyptiſchen Biſchöfen und dem Volke die Beruhigung geben, daß ſie nicht allein ſtehen und verlaſſen ſeien, und ſich freuen mögen der Einheit des Glaubens an Jeſus Chriſtus. (epist. encyc. fol. 116—118.)

Nachdem Athanaſius die Pflicht gegen ſeine Gemeinde und die allgemeine Kirche erfüllt hatte, ſchiffte er ſich nach Rom ein, wohin er berufen war, um gegen die Euſebianer auf der Synode, die ſie verlangt hatten, eine endliche Entſcheidung der Klagen zu bewirken. Der Papſt war die einzige Stütze der vielen Verfolgten; denn nebſt Athanaſius befanden ſich auch die wieder vertriebenen Marcellus, Aſklepas von Gaza nebſt mehreren Biſchöfen aus Thracien, Syrien, Phönicien und Paläſtina bei ihm, um als Glieder gehalten zu werden vom Haupte. Sokrates ſagt: „ſie entwickelten dem Biſchof Julius ihre Angelegenheiten, der ſie gemäß des Vorrechts der römiſchen Kirche mit freimüthigen Briefen beſchützte.“ Sozomenus aber: „Nachdem der Biſchof der

Römer die Klagen eines Jeden vernommen hatte, und ſah, daß Alle mit dem Dogma von Nicäa übereinſtimmten, nahm er ſie als gleiches Glaubens mit ihm, in die Gemeinſchaft auf. Denn ihm liegt wegen der Würde ſeines Stuhles die Sorge für Alle ob“[66]). Athanaſius aber wurde mit beſonderer Achtung von Julius empfangen, denn Sozomenus ſagt: „die Vorſteher der römiſchen Kirche und alle abendländiſchen Biſchöfe ſahen dieſes (die Verfolguug des Athanaſius) als eine Gewaltthat gegen ſie ſelbſt an; denn in Allem hatten ſie Anfangs ſchon den in Nicäa Verſammelten beigeſtimmt, und waren bis jetzt dieſem Glauben treu geblieben; als daher Athanaſius zu ihnen kam, nahmen ſie ihn freundſchaftlich auf, und übernahmen es, ihm Recht zu verſchaffen[67]).

Julius ſandte den Euſebianern die Prieſter Elpidius und Philorenus zu, auf daß ſie deſto gewiſſer zu der Synode kämen, die ſie ſelbſt veranlaßt hatten. Allein ſie ſcheuten ein freies, kirchliches Gericht, und fürchteten den Athanaſius. Sie wagten es ſogar, die Geſandtſchaft mehrere Monate hinzuhalten; bei ihrer Entlaſſung aber gaben ſie ihr einen, wie Sozomenus ſagt, ſehr gezierten, mit redneriſchem Schmucke ausgeſtatteten, höhniſchen, und Arges drohenden Brief an Julius mit, folgenden Inhaltes: „die Sorglichkeit der römiſchen Kirche ſei männiglich bekannt; ſie ſei ja die Denkwerkſtätte der Apoſtel, und von Anbeginn die Mutterſtadt des rechten Glaubens geweſen[68]). Freilich hätte ſie

---

[66]) Socrat. l. II. c. 15. γνωριζουσιν οὐν τῳ ἐπισκοπῳ Ιουλιῳ τα καθ' ἑαυτους· ὁ δε, ἀτε προνομια της ἐν Ρωμῃ ἐκκλησιας ἐχουσης κ. τ. λ. Soz. l. III. c. 8. οἱα δε της των παντων αὐτῳ προσηκουσης δια την ἀξιαν του θρονου. vergleiche Henric. Vales. ad. h. l.

[67]) L. l. c. 7.

[68]) φερειν μεν γαρ πασι φιλοτιμιαν των Ρωμαιων ἐκκλησιαν ἐν τοις γραμμασιν ὁμολογουν, ὡς ἀποστολων φροντιστηριον· Der Satz iſt abſichtlich zweideutig, und ich glaubte keiner der von Valeſius getadelten Ueberſetzungen, aber auch der ſeinigen nicht, folgen zu dürfen. φροντιστηριον (Schule) hat wie φιλοτιμια etwas zweideutiges. Ich nehme es wie Ariſtophanes in ſeinen Wolken gegen Sokrates. V. 94. ſagt nämlich Strepſiades: «ψυχων σοφων τουτ' ἐστι φροντιστηριον.» (ed. Schütz I. 240) Voß

ihren Glauben vom Orient erhalten. Sie (die Eusebianer) glaubten auch wegen der Größe und der überwiegenden Volkszahl der römischen Kirche nicht den Kürzern ziehen zu müssen, denn an Tugend und Gesinnung seien sie überlegen." Sie rechneten es hierauf dem Julius als Verbrechen an, den Athanasius aufgenommen zu haben, sie zeigten sich sehr ungehalten, weil durch Julius ihre Synode beeinträchtigt, und ihr Urtheil aufgehoben werde. Das sei gegen die Kirchengesetze; denn auch ihre Vorfahren hätten die Beschlüsse der römischen Kirche gegen Novatian geachtet. Julius ziehe mit parteiischem Sinne die Gemeinschaft des Athanasius der ihrigen vor. Endlich sagten sie, daß sie zwar sehr beleidigt seien, daß sie aber doch die Gemeinschaft mit Julius fortsetzen würden, wenn er die Absetzung der von ihnen Verurtheilten, und die Einsetzung der von ihnen an die Stelle jener eingeweihten Bischöfe genehmige. Würde er es aber nicht thun, so würden sie den entgegengesetzten Weg verfolgen[89]; d. h. auch seine Gemeinschaft aufgeben. Zur Synode, die zu Rom versammelt werde, könnten sie nicht kommen, weil der Termin zu kurz gesetzt sei, auch würden sie durch den persischen Krieg verhindert.

Julius antwortete mit ächt oberhirtlicher Würde, mit eben so kraftvoller Freimüthigkeit als christlicher Milde, mit apostolischer Einfalt und Treuherzigkeit nicht minder, als mit dem Eifer und der Unbestechlichkeit eines Beschützers der unterdrückten Unschuld. Der Brief aber war im Namen der zu Rom gefeierten Synode, die den Athanasius und Marcellus nach sorgfältiger Untersuchung frei sprach, geschrieben worden. Julius sagt im Eingang: „ich habe die mir von meinen Presbytern überbrachten Briefe gelesen, und mich sehr gewundert, wir ihr, was ich in Liebe und in Wahrheit geschrieben habe, mit unziemlicher Zanksucht erwiedert habt. Der Hochmuth und die Prahlerei

---

übersetzt: „das ist dir weiser Seelen Denkwirthschafterei." Die Arianer konnten Roms Primat nicht läugnen, darum spotteten sie über denselben, wie Alle, die von der Kirche abfallen.

[89]) Soz. l. III. c. 8.

derer, die den Brief schrieben, leuchtet aus ihm hervor. Das ist dem Glauben in Christo fremd. Das mit Liebe Geschriebene war billig mit Liebe, nicht mit zanksüchtigem Sinne zu erwiedern. Oder ist es kein Beweis der Liebe, daß ich Presbyter schickte, um Mitleiden zu üben mit den Leidenden, und die Ankläger aufforderte zu kommen, auf daß alle Uneinigkeit in Bälde gelöst und beseitigt werde, unsere Brüder nicht mehr leiden, und auch euch Niemand mehr anklage? — — Nachdem ich den Brief gelesen hatte, dachte ich darüber nach, und hielt ihn längere Zeit zurück, weil ich glaubte es würden doch Einige von euch kommen, damit es keines abermaligen Briefes bedürfe, und der eurige nicht Viele der Unsrigen schmerze, wenn er bekannt würde. Da aber Niemand kam, theilte ich ihn mit, und ich bemerke euch, daß Alle staunten, und kaum glauben konnten, daß er überhaupt von euch geschrieben sei. Denn es war mehr ein Brief der Zanksucht als der Liebe. Wenn der Verfasser des Briefes um des Streites willen ihn schrieb, so paßt das nicht hierher. Denn in kirchlichen Angelegenheiten gilt kein Wortkram, sondern die apostolischen Kanonen, und das Bestreben Keinen der Kleinsten in der Kirche zu ärgern."

Er sagt hierauf, wenn er um der Unterdrückten willen sie zu einer Synode von freien Stücken aufgefordert hätte, so wäre es ganz mit dem Geiste der Kirche übereinstimmend und Gott angenehm gewesen; da er aber zur Berufung einer Synode von ihren Abgesandten wäre aufgefordert worden, und sie doch nicht erschienen, so erwecke das einen großen Verdacht gegen sie. Die Arianer, die nicht gegen Menschen nur, sondern gegen Jesus Christus, den Sohn des lebendigen Gottes gefrevelt hätten, seien von der Synode von Nicäa abgesetzt worden. Gegen Athanasius und Marcellus aber habe nichts bewiesen werden können. Nicht er also hebe eine Synode auf, sondern sie hätten sich zuerst gegen die Beschlüsse von Nicäa empört, indem sie die von dieser Excommunicirten wieder in die Gemeinschaft aufgenommen hätten. Sie wären auch gegen den Beschluß von Nicäa von einem Bisthum zum andern übergegangen[70]). Wenn sie darum, sagte er sehr

[70]) Con. X. von Nicäa verbot dieses.

ſein, in der That meinten, die Würde aller Biſchöfe ſei gleich, und man dürfe ſie nicht nach der Größe der Stadt bemeſſen, ſo wäre es doch ſeltſam, daß ſie von kleinern Städten, die ihnen durch Gott zu Theil geworden wären, in größere ſich verſetzen ließen. Sofort ſetzt er ihnen die Gründe auseinander, die die römiſche Kirche bewogen hätten, die Gemeinſchaft mit Athanaſius und Marcellus fortzuſetzen, und wirft den Euſebianern das ungerechte Verfahren zu Tyrus, und die Tyrannei in Egypten vor. Er leitet daraus ihren Widerwillen gegen die Synode von Rom ab, und bemerkt gegen ihre Ausflüchte wegen des zu kurzen Termins und des perſiſchen Krieges, daß ſie ja ſogar ſeine Prieſter mehrere Monate noch aufgehalten hätten, und ſich nicht ſcheuten während eines Krieges ſelbſt auch Gewaltthätigkeiten und Feindſeligkeiten in der Kirche auszuüben. Der Krieg mit den Perſern ſtehe in keiner Verbindung mit einer Reiſe nach Italien.

Es ſei eine Rede voll des Bruderhaſſes, bemerkt er weiter, zu ſagen: er (Julius) liebe die Gemeinſchaft des Athanaſius und Marcellus mehr als die ihrige; denn er habe die Gründe entwickelt, aus welchen ihnen von Rechtwegen die Gemeinſchaft der römiſchen Kirche gebühre. „Da wir nun nach den Kirchengeſetzen und mit Recht mit ihnen verbunden ſind, ſo bitte ich euch um Chriſti willen, gebet nicht zu, daß die Glieder Chriſti zerriſſen werden, verachtet die Selbſtſucht und ziehet den Frieden des Herrn Allem vor. Denn es iſt nicht recht und nicht billig, wegen eigennütziger Urſachen, die Unſchuldigen der Gemeinſchaft zu berauben, und hierin den Geiſt zu betrüben. Glaubt ihr aber in Manchem Recht zu haben, ſo ſollen diejenigen kommen und es zeigen, die wollen. Athanaſius und Marcellus haben ſich bereit erklärt, Alles zu beweiſen, was ſie ausgeſagt haben.“ Endlich kommt Julius auf die kirchlichen Gerichte, denen der evangeliſche Geiſt entwichen ſei, und ſagt: „wenn ſie (Athanaſius und Marcellus) auch, wie ihr ſaget, irgend eine Schuld tragen, ſo mußte das Gericht nach den kirchlichen Kanonen, und nicht ſo vor ſich gehen (wie in Tyrus und Antiochien). Es mußte uns Allen geſchrieben, und ſo, was recht iſt, beſtimmt werden. Biſchöfe waren es, die gemißhandelt wurden, nicht die nächſten beſten Kir-

chen, ſondern ſolche, deren Gründer die Apoſtel ſelbſt waren. Warum habet ihr nicht uns vorzüglich in Betreff der alexandriniſchen Kirche geſchrieben? Oder wiſſet ihr nicht, daß es Gewohnheit iſt, uns zuerſt zu ſchreiben, und alsdann, was recht iſt zu entſcheiden? Wenn alſo ein ſolcher Verdacht gegen die dortigen Biſchöfe obwaltete, ſo mußte es an die dieſſeitige Kirche berichtet werden. Nun aber wollen die, die uns gar nicht Theil nehmen ließen, die ganz nach ihrer Willkühr gehandelt haben, daß wir, ohne Richter geweſen zu ſein, in ihre Beſchlüſſe einſtimmen." (Hier behauptet Julius ſeine Primatrechte. Der fromme, edle Papſt hat ſich nichts angemaßt, wenn er verlangte, daß an ihn in ſo wichtigen Angelegenheiten berichtet, und dann erſt entſchieden werde. Denn Sokrates ſagt, von der Synode von Antiochien ſprechend, die den Athanaſius abermal abſetzte: „auch Julius, der Biſchof von Rom war nicht anweſend, und Niemand vertrat ſeine Stelle: gleichwohl befiehlt ein kirchlicher Kanon, daß die Kirchen keine Geſetze geben dürfen, ohne Einwilligung des römiſchen Biſchofes[71])." Es war alſo in jeder Beziehung ſchwer gegen die verfolgten Biſchöfe geſündigt worden.)

Der Schluß enthält folgende Ermahnung: „ich bitte euch, nehmet es bereitwillig auf, denn es betrifft das allgemeine Wohl was ich ſchreibe. Denn was wir von dem ſeligen Petrus dem Apoſtel überliefert erhalten haben, das melde ich euch; und ich hätte das Allen Bekannte nicht geſchrieben, wenn uns das, was geſchehen iſt, nicht erſchüttert hätte. Die Biſchöfe werden vertrieben und von ihren Stellen entfernt, Andere von andern Orten werden anſtatt ihrer eingeſetzt, ſo daß die Gemeinden wegen der mit Gewalt Genommenen in Trauer ſich befinden, und wegen der ihnen Aufgedrungenen Gewalt leiden: die Biſchöfe, die ſie wollen, erhalten ſie nicht; und die, die ſie verabſcheuen, müſſen ſie haben. Ich bitte euch, daß ſolches nicht mehr geſchehe. Erhebet euch vielmehr gegen die, die dergleichen wagen, damit die Kirchen nicht

---

[71]) Socrat. l. II. c. 8. καιτοι κανονος ἐκλησιαστικου κελευοντος, μη δειν τας ἐκλησιας παρα την γνωμην του ἐπισκοπου Ρωμης κανονιζειν.

mehr ſo Arges leiden müſſen, damit kein Biſchof, kein Prieſter mehr gemißhandelt, oder gegen ſeinen Willen, wie uns berichtet worden iſt, gezwungen werde, etwas zu thun, auf daß wir den Heiden nicht zum Gelächter werden, und vor Allem, daß wir den Zorn Gottes nicht auf uns ziehen. Denn Jeder aus uns wird am Tage des Gerichtes Rechenſchaft geben müſſen wegen deſſen, was er hier gethan hat. Möchten doch Alle nach Gott geſinnet ſein, damit die Kirchen ihre Biſchöfe wieder erhalten, und ſich in allweg in Chriſto Jeſu unſerm Herrn erfreuen; durch ihn ſei Preis dem Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen."

Dieſe ehrliche und chriſtliche Vertheidigung des unſchuldigen Biſchofes blieb ohne allen Erfolg. Athanaſius hielt ſich über drei Jahre in Rom auf. Auf einer Synode in Mayland (345), die Conſtans berief, wurde aber endlich beſchloſſen, daß die Kaiſer gebeten werden möchten, eine allgemeine Synode zu verſammeln, um die Angelegenheiten der Kirche zu ordnen. Conſtans willigte ein, und vermochte ſeinen Bruder Conſtantius zu gleichem Entſchluß. Im Jahre 347 ſollte ſie zu Sardika in Illyrien gefeiert werden. Unterdeſſen berief Conſtans den Athanaſius zu ſich; ſpäter beauftragte er ihn, ſich nach Gallien zu begeben, und mit den dortigen Kirchenvorſtehern die Reiſe in die Stadt zu machen, wohin die Synode beſchieden war. Es kamen gegen hundert Biſchöfe aus dem Occident, und ſiebenzig aus dem Orient zuſammen.

Drei Gegenſtände wollte man behandeln[72]). Der verletzte Glaube ſollte beſtätigt, dann die Sache der von den Euſebianern abgeſetzten Biſchöfe unterſucht, und endlich Alles das erörtert werden, was den Arianern zur Laſt gelegt wurde. Denn von allen Orten her hatten ſich Kläger gegen dieſelben eingefunden. Das Synodalſchreiben der Biſchöfe von Sardika drückt ſich alſo aus: „aus verſchiedenen Orten waren Ankläger gegen ſie erſchienen. Männer, die aus der Verbannung zurückkehrten, wieſen ihre Ketten und Bande auf. Von denen aber, die noch in derſelben ſich befinden, ſind Verwandte und Bekannte geſchickt worden, um ihre Klagen vorzutragen; oder um Strafe für die erlittenen Gewalt-

[72]) Hilar. frag. fol. 1291.

thätigkeiten derer zu fordern, die in der Verbannung geſtorben ſind. Und was das Größte iſt, es waren Biſchöfe, von welchen Einer die Ketten zeigte, die er durch ſie um ſeinen Nacken getragen hatte; Andere bezeugten, daß ihnen durch ihre falſche Anklage der Tod bevorſtand. Denn zu ſolchen verzweifelten Handlungen ſind ſie geſchritten, daß ſie Biſchöfe getödtet hätten, wenn ſie ihnen nicht durch die Flucht entgangen wären. Der ſelige Theodul unſer Mitbiſchof ſtarb, obſchon er ihrer Wuth entfloh. Es wurde nämlich auf ihre Beſchuldigungen hin der Befehl zu ſeiner Hinrichtung gegeben. Andere wieſen die Merkmale der Schwerter, Wunden und Narben auf. Andere klagten, daß ſie durch den Hunger von ihnen gequält wurden. Das bezeugten auch glaubwürdige Männer. Ja von allen Kirchen erzählten Abgeordnete die Vorfälle, wie bewaffnete Soldaten, und der Pöbel mit Prügel wütheten, wie die Richter droheten, wie falſche Briefe verfertigt wurden.“

Unter ſolchen Umſtänden mußte wohl den Euſebianern nicht gut zu Muthe ſein. Sie hatten darum wieder kaiſerliche Commiſſäre bei ſich, den Muſonian und Heſychius. Allein deßungeachtet ergriff ſie ſchon unterwegs eine geheime Furcht; denn Arius und Stephanus, jener ein Biſchof aus Paläſtina, dieſer aus Arabien, die zu den abendländiſchen Biſchöfen übertraten, erzählten, daß die Häupter der Euſebianer häufig die mit ihnen heranziehenden Biſchöffe verſammelt, und ſich mit ihnen verabredet hätten, der Synode gar nicht beizuwohnen, ſondern nur nach Sardika zu gehen, und ſich dann wieder zu entfernen. Sie ſetzten hinzu, daß viele rechtgläubige Biſchöfe unter den Morgenländern ſich befänden, daß ſie aber durch Drohungen abgehalten würden, ſich frei zu erklären.

Die Synode ſelbſt war frei; keine Soldaten, keine kaiſerlichen Commiſſäre, überhaupt kein Zwang ſollten das freie Urtheil hemmen[73]). Eine neue Unterſuchung über den Glauben der Kirche

[73]) Ath. apol. Tom. I. fol. 154. histor. Arian. fol. 352. Hier ſagt Athanaſius ungemein ſchön: „die Abendländer kamen allein: ihr Vater war Hoſius; die Morgenländer hatten Zuchtmeiſter und Anwalde bei ſich, den Comes Muſonius (Muſonian) u. ſ. w.

wurde abgelehnt; die Biſchöfe des Occidents ſagten, es fehle der Synode von Nicäa nichts. Die Sache des Athanaſius und der andern vertriebenen Biſchöfe ſollte nun unterſucht werden. Allein die Euſebianer wollten ſich nicht dazu verſtehen; ſie ſagten, jene Männer ſeien ſchon gerichtet; man dürfe die Beſchlüſſe der gegen ſie gehaltenen Synoden nicht in Zweifel ziehen. Die Biſchöfe, von welchen ſie gerichtet worden wären, ſeien zum Theil geſtorben; die Zeugen nicht minder. Sie warfen ferner den Abendländern vor, daß ſie ſich mit Excommunicirten in Verbindung geſetzt hätten, nnd forderten darum vor Allem, die abgeſetzten Biſchöfe als unwiderruflich abgeſetzt zu betrachten. Das war aber geradezu dem Zweck der Synode entgegen.

Die Abendländer gaben ſich alle Mühe die Euſebianer zur Billigkeit zu bewegen. Sie forderten dieſelben wiederholt auf, ſie ſagten: „ſie, die Morgenländer ſeien gekommen der Synode zu Rede zu ſtehen; warum ſie ſich deſſen entzögen, nachdem ſie doch gekommen wären? Entweder hätten ſie nicht kommen, oder nachdem ſie gekommen, nicht ausweichen ſollen. Das ſei ein großes Zeugniß gegen ſie. Athanaſius und ſeine Mitbeſchuldigten ſeien da; ſo lange dieſe abweſend geweſen wären, hätten ſie (die Euſebianer) ſie angeklagt; nun ſeien ſie gegenwärtig; ſie ſollten ſie alſo überweiſen. Die Synode müſſe ſie für überwieſene Verläumder halten, und hiernach das Urtheil fällen, wenn ſie vorgeben, ſie wollten den Athanaſius nicht überführen, während ſie nicht könnten.“ Die Vorſtellungen waren fruchtlos. Hoſius gewöhnlich nur der Vater der Biſchöfe genannt, machte nun die letzten Verſuche. Er gieng zu den Euſebianern und ſagte: „wenn Athanaſius ſchuldig erfunden werde, ſo würde er gewiß auch von den Abendländern verlaſſen werden; wenn ſich aber ſeine Unſchuld offenbare, und er beweiſe, daß ſie ihn falſch angeklagt hätten, ſie aber deßungeachtet ihn nicht anerkennen wollten, ſo ſei er (Hoſius) ſchon mit Athanaſius übereingekommen, daß dieſer ſich mit ihm nach Spanien begeben werde“ [74]). Auch dieſe Bemühungen verfehlten ihres Zweckes. Die Euſebianer ſagten, ſie hätten die

[74]) Athan. histor. Arian. ep. Hosii ad. Const. fol. 870.

Nachricht von den Siegen des Conſtantius gegen die Perſer erhalten; ſie müßten zur Siegesfeier nach Hauſe eilen. So verließen ſie Sardika und flohen nach Philippopolis.

Die zurückgebliebenen Abendländer unterſuchten nun alle früheren Klagen der Euſebianer gegen Athanaſius, ſprachen ihn frei, und erkannten die Gemeinſchaft mit ihm an. Des Marcellus Schrift wurde unterſucht, und die Ketzereien, die die Arianer darin finden wollten, entdeckten die Biſchöfe nicht. Sie erkannten an, daß er einen ewigen Gott Logos und ein ewiges Reich deſſelben lehre; daß er nicht erſt einen Urſprung deſſelben ſeit ſeiner Geburt aus Maria lehre, und daß andere Puncte von ihm mehr unterſucht als geläugnet worden ſeien[75]). Auch Aſklepas wurde nach genauer Unterſuchung aufgenommen. Excommunicirt wurden aber hierauf Theodor von Heraklea, Narciſſus von Neronias, Akacius von Cäſarea, Stephanus von Antiochia, Urſacius und Valens, Menophantus von Epheſus und Georgius von Laodicäa. (Euſebius von Cäſarea und der von Nikomedien waren ſchon geſtorben). Die Biſchöfe ſetzten hierauf einige Kanonen über die Kirchendiſciplin feſt, verfertigten ihre Synodalſchreiben, ſchickten eine Geſandſchaft an Conſtantius und reiſ'ten nach Haus.

Die erlaſſenen Synodalbriefe waren an die Kirche von Alexandrien, an die allgemeine Kirche und an den Pabſt Julius gerichtet. Denn Julius konnte aus wichtigen Gründen nicht ſelbſt auf der Synode zugegen ſein, er hatte demnach nur Legaten nach Sardika geſandt; Hoſius aber hatte, da Julius abweſend war, den Vorſitz geführt. In dem Briefe an die Kirche zu Alexan-

---

[75]) Bei Hil. fragment. II. fol. 1287. Lectum autem est liber, quem conscripsit frater et coepiscopus noster Marcelius: et inventa est Eusebii et qui cum ipso fuerunt exquisita malitia. Quae enim ut proponens Marcellus posuit, haec eadem quasi jam comprobans proferret, adsimularunt. Lecta ergo sunt, quae sequebantur, lecta etiam quae anteposita erant quaestioni; et recta fides ejus inventa est. Neque enim a sancta virgine Maria sicut ipsi confingebant, initium dabat deo Verbo; neque fines habere regnum ejus, sed regnum ejus sine principio et sini fine esae conscripsit.

drien ſagen die Biſchöfe, ſie hätten die Ränke der Arianer ſchon gewußt, ehe ihr Schreiben zur Vertheidigung des Athanaſius angekommen ſei; denn es ſei allgemein bekannt, daß die Arianer nur den überlieferten Glauben untergraben wollten. Schwere Klagen hätten ſie gegen Athanaſius vorgebracht; unerſchrocken und ungebrochenen Muthes jedoch habe er ſie zum Gerichte gefordert, aber ſie hätten es umgangen. Dann fahren ſie fort: „wir bitten euch, geliebte Brüder, vor Allem den wahren Glauben der katholiſchen Kirche zu bewahren. Denn viele Betrübniſſe und Drangſale habt ihr erduldet, viele Gewaltthaten und Bedrückungen hat die katholiſche Kirche erlitten, aber wer ausharret bis ans Ende wird ſelig werden. Wenn man euch darum auch ſpäterhin noch mißhandelt, die Betrübniß gelte euch anſtatt der Freude. Denn ſolche Leiden ſind ein Theil des Märtyrerthumes; ihr habt bekannt und geduldet, aber es wird nicht unbelohnt bleiben; von Gott werdet ihr den Siegespreis erhalten. So kämpfet denn für die geſunde Lehre, und die Unſchuld eures Oberhirten Athanaſius unſeres Mitbiſchofes. Auch wir haben nicht geſchwiegen um eures Wohles willen. Wir haben vielmehr ſorgfältig gethan, was die Liebe fordert, denn wir leiden mit den leidenden Brüdern, und ihre Schmerzen ſind unſere Schmerzen.“ Sie melden dann der Gemeinde, daß ſie die Kaiſer gebeten hätten, diejenigen aus ihrer Mitte, die noch gefangen gehalten würden, zu befreien, und den Staatsbehörden zu unterſagen, ſich in kirchliche Angelegenheiten zu miſchen, auf daß Jeder nach dem Wunſche ſeines Herzens, in Ruhe und Frieden den katholiſchen und apoſtoliſchen Glauben bekennen möge. Von dem aufgedrungenen Gregorius ſchrieben ſie endlich, daß ſie ihn nicht als ihren Biſchof anerkennen. (Apolog. c. Ar. fol. 159.)

Das Circularſchreiben an alle Biſchöfe der katholiſchen Kirche beſchreibt die Geſchichte der Synode, wie ſie ſchon erzählt worden iſt[76]). Der Brief an Julius enthält manches beſonders Merkwürdige. Er beginnt alſo: „Wir ſind unſerm Glauben treu

---

[76]) Apol. c. Ar. fol. 162. u. ff. Frag. Hilar. 1281. u. ff. Theodoret. l. II. c. 8.

geblieben; denn was Jeder erlernt hat, beſtätigt und bekräftigt die Erfahrung.“ Sie ſagen hierauf, Julius, obſchon dem Körper nach abweſend, ſei doch im Geiſte mit ihnen vereinigt und bei ihnen geweſen. Denn während ſie in Sardika gegen die Euſebianer thätig ſich erwieſen, habe er in Rom die Heerde Chriſti gegen die Angriffe der Wölfe bewachet. „Es ſcheine ihnen nun das Zweckdienlichſte, wenn an das Haupt, das heißt an den Sitz des Apoſtels Petrus, von den einzelnen Provinzen aus, die Biſchöfe berichten“. Dieß iſt ſehr merkwürdig. Weil die Arianer in egoiſtiſcher Abſonderung ihre Angelegenheiten gegen Athanaſius betrieben, und ſtets verlangt hatten, daß die allgemeine Kirche mit der zerſtörenden Richtung eines Theiles derſelben ohne Umſtände übereinſtimmen ſolle, anſtatt daß der krankhafte Theil Geſundheit von dem Ganzen erhalten möge; verordnet die Synode von Sardika, daß die Theile mit dem Ganzen ſtets in Uebereinſtimmung handeln ſollen. Da aber der Papſt, auf welchen die Würde Petri übergegangen, das Haupt iſt, mit welchem alle Glieder in organiſcher Verbindung ſtehen, ſo ſollten auch alle Bewegungen der Einzelkirchen im Einverſtändniß mit demſelben vor ſich gehen. Wie durch die allmächtige Kraft des Erlöſers das Getrennte Eins wurde, ſo lag im Arianismus, der die Gottheit des Heilandes läugnete, der Keim der Abſonderung, der Eigenmächtigkeit, der Zerſtörung, wie ſeine ganze Geſchichte beweiſet. Wie daher die katholiſche Kirche dem Arianismus entgegenarbeitete, ſo lag es in der Natur der Sache, daß ſie durch eine geheime innere Stimme zugleich der abſondernden Tendenz deſſelben begegnete, und darum mit dem unſichtbaren Mittelpuncte und Haupt der Kirche, zugleich den ſichtbaren Mittelpunkt und das ſichtbare Haupt hervorhob. In der Vertheidigung des Athanaſius, des Repräſentanten der katholiſchen Kirche im Kampfe für die Gottheit des Erlöſers, wurde alſo ernſtlich auf das Haupt der ſichtbaren Kirche hingewieſen. So griff alles in einander, und das Eine bedingte das Andere. Die, welche die Würde des unſichtbaren Hauptes vertheidigten, ſchloſſen ſich an das ſichtbare an, und wurden durch daſſelbe vertheidigt; auf dieſe Weiſe wurden ſie ihren Kirchen wieder gegeben, um das unſichtbare Haupt

wieder vertheidigen zu können. So wurde die Geschichte des Athanasius ein sehr merkwürdiger Punct für die Geschichte des Primats, und ihre Wirkungen erstreckten sich auch in dieser Beziehung weit in die Zukunft hinein.

Bevor aber der Erfolg der Gesandschaft der Synode an Constantius angegeben werden kann, müssen die Bewegungen der fliehenden arianischen Bischöfe erzählt werden. Sie begaben sich wie gesagt, nach Philippopolis. Hier verfaßten sie ein Synodalschreiben, von welchem sie vorgaben, daß es zu Sardika erlassen worden sei. So konnte ihr Beschluß als der angesehen werden, welcher von der Gesammtsynode zu Sardika sei verfaßt worden. Dies war auch wirklich hie und da der Fall; denn noch zu den Zeiten Augustins wußte man in Afrika von keiner andern Synode von Sardika etwas, als von der, deren Beschlüsse in dem Briefe der eusebianischen Bischöfe enthalten sind. Wohl liegt in einer Saumseligkeit der katholischen Bischöfe, die sich auf ihre gute Sache verlassend, meinten, es werde sich Alles von selbst geben, die Ursache davon. Die Eusebianer waren klüger. Das Synodalschreiben der Eusebianer meldet aber den Bischöfen, daß Marcellus, die verabscheuungswürdigste häretische Pest (haereticorum omnium execrabilior pestis), der die Irrthümer des Sabellius, die Bosheit des Paulus von Samosata, und die Gotteslästerungen des Montanus in sich vereinige, exkommunicirt bleibe, unerachtet er von mehreren Bischöfen, die seine Lehren nicht kännten, aufgenommen worden sei. Athanasius wird mit allen den Verbrechen, die ihm seit der Synode von Tyrus gemacht worden sind, geschildert; es wird gesagt, daß er durch falsche Briefe, andere Bischöfe, namentlich den Julius hintergangen habe, die ihn in ihre Gemeinschaft sofort aufgenommen hätten. Da diese Bischöfe über Dinge abgeurtheilt hätten, von welchen sie keine Kenntnisse gehabt, so werde das alte Urtheil über Athanasius bestätigt. Schaudern würde Einer, sagen sie weiter, wenn er erst die Verbrechen des Paulus von Constantinopel hörte. Lucius von Hadrianopel habe nach seiner Rückkehr aus der Verbannung das von heiligen Priestern geweihte Opfer den Hunden vorgeworfen. Man könne von ihnen nicht verlangen, solche

Wölfe für Schaafe Chriſti zu halten. Dieſe Böſewichter, deren einer früher den andern ſelbſt verdammt habe, hätten nun eine Verſchwörung eingegangen, und ſich gegenſeitig die Verbrechen verziehen, die vordem Einer dem Andern, als er noch Biſchof geweſen, vorgeworfen habe.

Die Abendländer wollten über die Morgenländer herrſchen und ein neues Geſetz einführen, vermöge welchem dieſe von jenen gerichtet werden ſollten [77]). Dieſes habe um ſo weniger ſtatt finden können, als ſelbſt die Abendländer, weit entfernt, Richter ſein zu können, dem Gerichte unterworfen wären. Julius, Hoſius, Protogenes von Sardika u. ſ. w. hätten ſich nicht geſchämt, Gemeinſchaft mit Athanaſius zu haben; der letztere habe ihn ſogar zum Gottesdienſte zugelaſſen. Sie hätten die Häreſie des Marcellus beſtätigt, und die Gemeinſchaft mit dem verbrecheriſchen Athanaſius dem Glauben und der Eintracht der Kirche vorgezogen. (Hier ſcheint demnach Athanaſius auch als Häretiker bezeichnet zu ſein). Sie (die Euſebianer) hätten immer gebeten, das Geſetz nicht zu untergraben, die göttlichen Rechte nicht aufzuheben, keine neue Secte einzuführen; aber die Abendländer hätten ſogar noch gedroht, und öfter geſagt, ſie würden den Athanaſius und die übrigen Verbrecher vertheidigen. Daher ſeien Julius, Hoſius, Maximinus von Trier, Protogenes und Gaudentius von ihnen (den Euſebianern) verdamm worden. — Nebſt dieſem allgemeinen Grund der Verdammung dieſer Biſchöfe, werden auch noch beſondere angeführt. Julius ſei der Stifter alles Unheils; er habe zuerſt dem Excommunicirten die Thüre geöffnet, ganz unverſchämt habe er den Athanaſius vertheidigt. Hoſius ſei mit den Verbrechern im Oriente ſchon in Gemeinſchaft geweſen, und ſei unzertrennlicher Freund eines Zauberers, und Hurers, des Paulinus (eines ehemaligen Biſchofs

[77]) Hilar. frag III. fol. 1314. Voluerunt autem etiam Orientalibus episcopis, et veniunt pro judicibus defensores pro defensoribus rei, novam legem introducere putaverunt, ut Orientales episcopi ab Occidentalibus judicarentur. Der Anfang dieſer Stelle bedarf einer kritiſchen Berichtigung, wenn es nicht etwa wie das franzöſiſche en vouloir à quelqu'un zu nehmen iſt, was ich jedoch für unwahrſcheinlich halte. Das griechiſche fehlt.

aus Dacien). Vom heil. Mariminus ſagten ſie, er habe ihre Geſandten in Trier nicht aufgenommen, und zuerſt den Paulus von Conſtantinopel anerkannt u, ſ. w. Sie fordern demnach die Biſchöfe auf, von allen dieſen Excommunicirten keine Briefe anzunehmen und ihnen keine zu ſchicken.

Nachdem dieſer Brief geſchrieben war, zogen ſie gegen Orient zurück. Allein in den Orten, die ſie durchziehen mußten, hatten Manche den Muth, ihre Gemeinſchaft zu fliehen, ihnen wohl auch ihre Betrachtungsweiſe der Sache offen zu ſagen. Deßhalb wurden in Adrianopel zehn Laien hingerichtet. Mehrere Biſchöfe und Prieſter aber wurden bei dieſer Gelegenheit auf Befehl des Kaiſers verbannt, oder noch Härteres ihnen zugefügt. So kamen ſie zu Conſtantius, der ihr geſammtes Verfahren billigte[78]). Weil aber die Synode von Sardika beſchloſſen hatte, daß die vertriebenen Biſchöfe wieder eingeſetzt werden ſollten, ſchickte Conſtantius Befehle nach allen Seiten hin, daß die etwa zurückkehrenden Biſchöfe ſollten aufgefangen werden; im Hafen von Alexandrien war die genaueſte Aufſicht angeordnet: eine allzugroße Geſchäftigkeit von Seiten der Arianer. Denn die vertriebenen Biſchöfe getrauten ſich nicht von ſelbſt zu ihren Gemeinden zurückzukehren, und eben, um vom Kaiſer Conſtantius die Erlaubniß hiezu zu erwirken, war die Geſandtſchaft von Sardika aus an ihn geſchickt worden.

Endlich kam dieſe in Antiochien, wo eben der Kaiſer ſich aufhielt, an. Zwei Greiſe, Euphratas Biſchof von Cöln und Vicentius von Capua, der einſt auf der Synode von Nicäa geweſen war, waren die Abgeordneten. Conſtans hatte ihnen Empfehlungsſchreiben mitgegeben, und ſeinen Bruder ſogar mit einem Kriege bedrohet, wenn er die vertriebenen Biſchöfe nicht einſetzen würde. Die beiden Geſandten ſollten aber durch eine beſondere Betriebſamkeit ihres Zweckes verfehlen. Ein ausgelaſſener Menſch beſtellte eine Hure für die Biſchöfe, gleich als hätten ſie ſie verlangt. Als dieſe des Nachts in das Zimmer des Euphratas kam, erwachte er und hielt ſie für ein Geſpenſt; er rief

---

[78]) Athanas. hist. Arian. §. 18—20.

den Beiſtand Chriſti an, um von allem Unheile unangetaſtet zu bleiben. Als die Hure dieſes bemerkte, erkannte ſie, daß hier nicht der Ort für ſie ſei, und ſchrie laut auf, klagend, daß man ihr etwas Leides zufügen wolle. Darauf hatte jener junge Menſch gewartet: er ſtürzte mit mehreren Andern herein, um ſich als Zeugen der Unthat des Biſchofs darſtellen zu können. So ſollte die Geſandtſchaft verhöhnt und beſchämt abgefertigt werden. Allein der große Lärm hatte bald noch viele andere Zuſchauer herbeigerufen, und alle in der Sache Betheiligten wurden zu dem Befehlshaber der Stadt abgeführt. Der Biſchof Stephanus von Antiochien, der zu Philippopolis mit den Arianern geweſen war, drang umſonſt auf Befreiung ſeiner Presbyter: denn dieſe waren es, wie es ſich jetzt herausſtellte, die der Geſandtſchaft die Beſchämung bereitet hatten. Die Hure erzählte, von welchen Männern ſie gerufen worden ſei; dieſe geſtanden ein, daß Stephanus das Kunſtſtück angelegt habe, während ſie nur ſeine Werkzeuge geweſen ſeien. Stephanus wurde abgeſetzt, und an ſeine Stelle kam der Arianer Leontius.

Sei es, daß Conſtantius aus dieſem Vorfalle auf die Wahrheit aller übrigen Anklagen der Arianer gegen die katholiſchen Biſchöfe ſchloß, oder daß die große Anzahl der Biſchöfe, die bald die Synode von Sardika unterſchrieben, (es waren in Allem mehr als 340) auf ihnen einen Eindruck machte, oder daß ihn die Drohungen ſeines Bruders bewogen, oder endlich, daß Alles das zuſammenwirkte; er beſchloß die Vertriebenen zurückzurufen, und hob alle gegen ſie erlaſſene Befehle auf. (348.) In Alexandrien ſtund der Rückkehr des Athanaſius ohnedies nichts im Wege; den Gregorius hatte bei einem Volksauflaufe das Leben verloren.

Conſtantius wünſchte den Athanaſius ſelbſt zu ſprechen. Er ſchrieb ihm daher: „ſeine Menſchenfreundlichkeit habe es nicht überſehen, daß Athanaſius ſo lange von wilden Stürmen verfolgt worden ſei; ſein frommer Sinn habe bemerkt, daß er entfernt von ſeiner Heimath, den Seinigen entzogen, in den Wüſten unter wilden Thieren habe umherirren müſſen. Er würde ihm längſt ſchon geſchrieben haben, fuhr Conſtantius fort, wenn

er nicht gehofft hätte, daß Athanaſius von ſelbſt zu ihm kommen, und Linderung ſeiner Leiden von ihm verlangen würde. Weil ihn aber vielleicht Furcht davon abgehalten habe, ſo gebe er ihm hiemit die volleſte Zuſicherung, daß er ohne alle Beſorgniß zu ihm kommen möge. Er habe deshalb auch ſeinem Bruder Conſtanz geſchrieben, daß er ihm die Erlaubniß gebe, an ſeinen (des Conſtantius) Hof zu eilen, um ſeinem Vaterlande wiedergegeben zu werden." Athanaſius war aber ſelbſt nach dieſem Schreiben noch nicht von aller Furcht befreit, und zauderte zu Conſtantius zu kommen. Der Kaiſer überſchickte ihm daher noch zwei Briefe, den letzten von Edeſſa aus durch einen beſonders hiemit beauftragten Diakon.

Athanaſius verließ nun Aquileja, wo er ſich aufgehalten hatte, und begab ſich nach Rom, um von Julius Abſchied zu nehmen. Die römiſche Kirche war mit aller Freude erfüllt, den verfolgten Biſchof wieder auf ſeiner Rückkehr zu ſeiner Gemeinde begriffen zu ſehen, und Julius ſchickte den Alexandrinern ein eigenes Schreiben, worin er ihnen Glück wünſcht. Er ſagt, er freue ſich mit ihnen, ſeinen geliebten Brüdern, daß ſie die Früchte ihres Glaubes ſo augenſcheinlich genöſſen, man ſehe aus dem Erfolge, daß ſie ein reines Gebet voll von Liebe zu Gott geſchickt hätten. Ebenſo freue er ſich mit ſeinem Bruder, dem Mitbiſchof Athanaſius, der bei allen Leiden ſtets ihrer eingedenk, und obſchon dem Leibe nach von ihnen getrennt, doch dem Geiſte nach ſtets unter ihnen geweſen wäre. Er kehre nun mit größerem Glanze zurück, als er ſie verlaſſen habe. Denn koſtbare Metalle, Gold und Silber, reinige nur das Feuer. Julius ſtellt ſich nun die Freude bei dem Wiedereintritt des Athanaſius in ſeine Kirche vor, und ſagt: „in fremden Ländern waret ihr ſein Troſt, und unter den Verfolgungen hat euer glaubensvoller Sinn ihn aufrecht erhalten. Mich erquicket es, wenn ich im Geiſte eure Freude bei ſeiner Rückkehr mir vorſtelle, wie ihm die ganze fromme Gemeinde zueilet, und mit welchem feſtlichen Sinne ihr ihm entgegenkommt." Endlich drückt er ſeine Freude aus, daß es ihm Gott verliehen habe, dem ſo großen Mann ſo nahe geweſen zu ſein.

Welches ſchöne kirchliche Leben war doch damals bei allem Elende, welche Freude in dem Herrn in der ganzen Kirche, wenn es einem Gliede wohl ergieng! Welche Herzlichkeit und ſelige Innigkeit! Aber wer den wahren Glauben hat, beſitzt auch die Liebe, und in der Liebe iſt Seligkeit. Nicht blos der Pabſt Julius bezeugte ſeine Theilnahme; in Paläſtina verſammelte ſich, als Athanaſius durchreiſte, eine ganze Synode; auch ſie überſandte ein Schreiben den Brüdern in Egypten und Libyen. Es heißt darin unter Anderm: „euer Gebet iſt wahrhaft erhört worden von dem allmächtigen Gott, der für ſeine Kirche ſorgt, der auf eure Thränen und euer Flehen ſchaut, und eure Bitte erhört. Ihr waret doch wie zerſtreute, verfolgte Schafe, die keinen Hirten haben. Deßwegen hat euch der wahre Hirt vom Himmel heimgeſucht, der für ſeine Schafe ſorgt, und giebt euch den, nach welchem ihr euch ſehnet. Sieh! auch wir haben Alles für den Frieden der Kirche gethan, wir haben mit eurer Liebe geathmet, wir haben ihn ſchon begrüßt, durch ihn haben wir uns mit euch in Gemeinſchaft geſetzt, und grüßen jetzt euch: damit ihr wiſſet, daß wir durch das Band des Friedens mit ihm und euch vereinigt ſind."

Conſtantius aber nahm den Athanaſius ſehr wohlwollend auf. Er machte dieſem unter Anderem die Anforderung, eine der vielen Kirchen, die der katholiſchen Gemeinde in Alexandrien gehörten, den Arianern abzutreten. Athanaſius willigte ein; nur bat er den Kaiſer, daß die Arianer auch den Katholiken in Antiochien eine Kirche einräumen möchten, denn hier waren ſeit der Abſetzung des Euſtathius nur arianiſche Biſchöfe geweſen, welche denen, die dieſem treu geblieben waren, Alles genommen hatten. Der Kaiſer fand die Forderung des Athanaſius billig, allein die Arianer gaben ſie nicht zu. Sie hatten ſogar früher verlangt, daß nach dem Tode des Gregorius ein arianiſcher Biſchof abermal den Alexandrinern gegeben werde. Deſſen widerſetzte ſich aber der Kaiſer, welcher ſeinem Worte getreu, den Athanaſius als Biſchof von Alexandrien entließ, nicht ohne ihn ſehr zu bewundern [79]).

[79]) Socrat. l. II. c. 23. Soz. l. III. c. 22. Theodor. l. III. c. 22.

Athanaſius mußte gewiß einen großen Eindruck auf Conſtantius gemacht haben; denn dieſer ließ mehrere Schreiben ausfertigen, die zu vortheilhaft für jenen waren, als daß ſie die bloße Wirkung einer Drohung von Seiten des Conſtans könnten geweſen ſein. An die Biſchöfe und Prieſter der katholiſchen Kirche ergieng folgendes Rundſchreiben. „Der ſehr verehrungswürdige Athanaſius wurde von der göttlichen Gnade nicht verlaſſen; wenn er auch auf kurze Zeit menſchlicher Prüfung unterworfen war, ſo wurde er doch von der allwaltenden Vorſehung, wie er es verdiente, beſchützt, und erhielt nach dem göttlichen Willen und unſerm Beſchluß ſein Vaterland und ſeine Kirche wieder, deren Vorſteher er nach Gottes Leitung geworden war. Dem gemäß beſchloß unſere Milde, daß alle Verordnungen gegen die, welche mit ihm die Gemeinſchaft unterhielten, vergeſſen werden ſollen, daß aller Verdacht gegen ſie für die Zukunft aufhöre, und die Freiheiten, deren ſeine Kleriker früher genaßen, hiemit, wie es ſich geziemt, beſtätigt werden. Auch hielten wir es für recht, gemäß unſerer Huld gegen ihn weiter zu verfügen, daß die Biſchöfe und Prieſter, die ihm anhiengen, Sicherheit genießen ſollen. Es ſoll als tüchtiger Beweis von eines Jeden rechter Geſinnung angeſehen werden, wenn er ſich mit ihm vereiniget. Wir wollen, daß alle diejenigen, welche ihrem beſſeren Urtheile und ihrer Pflicht zufolge ſeine Gemeinſchaft wählen, unſere Gnade nach dem göttlichen Willen genießen. Gott behüte euch.“ Dem Volke von Alexandrien ſchrieb er, dem Athanaſius mit Freudigkeit, mit ganzer Seele, und ganzem Gemüthe (ἡδεως δεξασθε και παση ψυχη και γνωμη ἀσπαστον ἡγησασθε) ergeben zu ſein; er fordert ferner Alle zur Eintracht und zum Frieden auf, und bedrohet die mit Strafen, die den Frieden ſtören. Endlich befahl er den bürgerlichen Behörden in Egypten, Alles in den Acten zu zerſtören, was gegen Athanaſius und die Seinigen in denſelben niedergeſchrieben war, und die frühere Immunität ſeinen Klerus genießen zu laſſen [80]).

Theodor. l. II. c. 12. οὑτω τον Αθανασιον θαυμασας, ἀπεπεμψεν εἰς Αλεξανδρειαν.

[80]) Alle die bisher berührten Schreiben finden ſich Apolog. c. Ar. fol. 170–175.

Von allen Kirchen wurde nun die Verbindung mit Athanaſius erneuert, und viele Biſchöfe geſtanden, daß ſie blos aus Zwang ſich früher gegen Athanaſius ausgeſprochen hätten. Das Auſſerordentlichſte iſt noch dieſes, daß Urſacius und Valens, die nach dem Tode des Euſebius von Nikomedien die heftigſten Feinde des Athanaſius waren, nach Rom reiſ'ten und dem Papſte Liberius, dem Nachfolger des Julius, ſchriftlich erklärten, daß Alles von ihnen gegen Athanaſius Unternommene falſch und ohne Wahrheit ſei. Sie bitten den Papſt ihnen gemäß ſeiner natürlichen Milde zu verzeihen, und ſagen, daß ſie freudig die Gemeinſchaft des Athanaſius annehmen würden. Sie erklären am Ende den Arius und alle ſeine Anhänger für Ketzer. Dem Athanaſius aber ſchickten ſie wirklich Gemeinſchaftsbriefe, worin ſie ſagen, daß es ihnen ſehr zum Troſt gereiche, wenn ſie von ihm erwiedert würden [81]). Julius aber hatte in prophetiſchem Geiſte geſchrieben, wenn er ſagte, er ſehe die feſtliche Freude der Alexan-

---

[81]) L. l. fol. 176 — 177 ſtehen dieſe Briefe. Gibbon hist. of the decline etc. Vol. III. n. 118. p. 397. ſagt: I have allways entertained some doubts concerning the retractation of Ursacius and Valens. Seine Gründe ſind, weil der an Julius geſchriebene Brief einen andern Charakter als der an Athanaſius gerichtete habe. The one speaks the language of criminals who confess their guilt and infamy: the other of enemies, who solicit on equal terms an honourable reconciliation. Das letztere habe ich nicht gefunden: dederis enim fiduciam, si tu quoque in rescribendo vicem nobis rependas iſt doch gewiß nicht die Sprache eines pochenden Gegners, dann ziemte es ſich aber wohl, daß Valens und Urſacius an den Pabſt, den Beſchützer des Athanaſius, anders als an dieſen ſelbſt ſchrieben. Uebrigens finden ſich dieſe Briefe auch bei Hilarius fragment. II. fol. 1298. nicht blos bei Athanaſius. Beide aber ſchrieben, als Valens und Urſacius noch bei Leben waren. Wie konnte man eine Unterſchiebung wagen? Bei Athanaſius iſt eine Ueberſetzung der lateiniſchen Originalien ins Griechiſche, Hilarius hat dieſe ſelbſt, wie ſich's einem jeden Sprachkenner aufdringen muß. Hoſius beruft ſich ferner in einem Briefe an den Kaiſer Conſtantius, den ich unten ganz anführen werde, auf ihren Widerruf, und Valens nebſt Urſacius geben ja ſpäterhin ſelbſt die Gründe an, warum ſie widerrufen hätten. Endlich gehörte dieſe Charakterloſigkeit zur Perſönlichkeit des Urſacius und Valens, wie ſich genügend zeigen wird.

driner bei der Wiederkehr des Athanaſius 349 voraus. Athanaſius war nun gegen acht Jahre ſeiner Gemeinde entzogen geweſen. Der Tod ſtand ihm mehr als einmal bevor, und was noch mehr iſt, er war nicht nur, wie der heil. Gregorius von Nazianz ſehr ſchön ſagt, wegen des Glaubens an die Trinität, ſondern mit dieſem fortgegangen [82]). Denn die Arianer ſchienen nun für immer die von dem Evangeliſten Marcus gegründete Kirche. einzunehmen. Die Gemeinde von Alexandrien aber hatte wegen ihrer Treue gegen den Glauben der katholiſchen Kirche ſo Vieles gelitten, ſie entbehrte des Unterrichtes im wahren heilbringenden Glauben, und die Sakramente waren den hungernden Seelen nicht mehr zur Erquickung gegeben worden. Aber Gottes Hand war mit Athanaſius geweſen, er hatte ſich nicht wie ſo Viele in träger Feigheit der Verfolgung entzogen, er war muthig ſeinen Feinden entgegen gegangen, alle Ränke hatte er ſiegreich zerſtört, und mit ſeinem Siege war Freiheit von dem Drucke der Knechtſchaft errungen; der wahre Glauben an den Erlöſer durfte wieder verkündet werden, Gottes Geiſt konnte ſich im heiligen Sacramente wieder in die Gemüther ergießen, und die Gemeinſchaft mit der ganzen Kirche, dieſes Lebenselement des Katholiken, war wieder gegeben. Welche Freude konnte alſo größer ſein, als die der Alexandriner? Die Gemeinde von Alexandrien ſchaute ſich ſelbſt in ihrem großen Biſchofe an, ſie fühlte ſich mit ihm verherrlicht; denn aus ihr war er hervorgegangen; er war ihr Biſchof. Unter der Gefahr von Gut und Blut war auch ſie ihm treu geblieben; und wie hätte er ſiegen können, wenn ſie ihn verlaſſen hätte, wenn ſie mit ehebrecheriſcher Luſt jedem Eindringling ihre Liebe zugewendet hätte? Die Rückkehr des Athanaſius war ein Feſt des Heldenmuthes in Chriſto, ſowohl was die Gemeinde, als was ihren Biſchof betrifft. Da war denn auch die Freude im innerſten der Seele lebendig geworden, und äuſſerte ſich, wie denn auch ihr Gegenſtand religiös war in ächt religiöſer Weiſe. Athanaſius ſelbſt beſchreibt die Handslungsweiſe ſeiner Gemeinde alſo:

---

[82]) Encom. s Ath. §. 16. οὕτω γαρ ἐγω καλω την ἐκεινου δια την τριαδα και μετα τριαδος φυγην.

„Das Volk munterte ſich in den Verſammlungen ſelbſt zu heiliger Geſinnung auf. Wie viele Unverheirathete, die ſchon zur Ehe bereit waren, blieben Jungfrauen für Chriſtus? Wie Viele entſchloſſen ſich zum einſamen Leben? Wie viele Eltern munterten ihre Kinder auf? Wie viele Kinder baten ihre Eltern ſie nicht zu hindern, Aſceten Chriſti zu werden? Wie viele Frauen baten ihre Männer, und wie viele Männer ihre Frauen, ſich, wie der Apoſtel ſagt, dem Gebete zu widmen? Wie viele Wittwen und Waiſen, die früher hungerten und nackt waren, wurden durch den glühenden Eifer des Volkes geſpeiſet und bekleidet? Es war ein ſolcher Weltkampf in heiliger Geſinnung, daß jede Familie und jedes Haus einem Tempel glich, wegen der Frömmigkeit ſeiner Bewohner und ihrem Gebete zu Gott. Ein tiefer und bewunderungswerther Friede war in allen Kirchen“ [83]).

Bei auſſerordentlichen Fügungen Gottes werden gewöhnlich auch die Menſchen auſſerordentlich aufgeregt; aber eine jede Zeit hat ihre beſondere Weiſe: damals hatte man es noch nicht vergeſſen, daß die Virginität auch eine Gabe des heil. Geiſtes ſei, und die Worte Pauli hierüber hatte man noch nicht verwäſſert. Darum entſchloß man ſich damals in heiliger Freude zur Keuſchheit. Doch auch damals ſahen viele Alexandriner ihre innere Freude im äuſſern Bilde in der Beleuchtung der Stadt widerſcheinen, und Andere gaben ſie durch Theilnahme am heitern Gaſtmahle zu erkennen [84]). So ſtieg die Freude von der höchſten Begeiſterung ſtufenweiſe herab, bis zur alltäglichen. Verſchiedene Gaben ſind ausgetheilt: Heil aber der Zeit die keinem Gnadengeſchenke des Geiſtes ſich völlig entzieht! Wo man ihn zwingen will, nur nach einer Weiſe zu wirken, wirkt er in gar keiner.

Gregorius von Nazianz beſchreibt das Walten des Athanaſius in der ihm wiedergegebenen Gemeinde alſo: „Er lebte, wie es ſich für den geziemt, der einem ſolchen Volke vorſtand. Er lebte, wie er lehrte, und wie er lehrte, ſo duldete er. Sein Leben nach der Wiederkehr widerſprach dem Empfange nicht. Alles

---

[83]) Histor. Arian. §. 25. fol 359. cf. Greg. Naz. encom. s. Ath. §. 16. 17.

[84]) Greg. Naz. l. c. Theod. l. II. c. 12.

vortritt, wie die weiße Blüthe der Lilie. Es kann nie etwas als Gegenſatz zu etwas Anderm hervortreten, was nicht in ſeiner Wurzel auf einer geiſtigen Eigenthümlichkeit ruhet, alſo innerlich iſt. Die äußere Veranlaſſung erweckt blos das Innere, das ſchon, wenn gleich verborgen, vorhanden iſt. Freilich kann der göttliche Geiſt zu gewiſſer Zeit dieſe Gabe häufiger austheilen, als zu andern, wenn es ihm zweckmäßig zur Beſſerung Anderer erſcheint. Aber deßungeachtet iſt die Virginität etwas Urſprüngliches mit innerer Würde.

Solche heilige Männer zeichneten ſich nicht nur durch tiefe Kenntniß der göttlichen Dinge, durch große Frömmigkeit, häufig, vermöge der Klarheit und Beſtimmtheit ihres Geiſtes und ihre Erhabenheit überſtrömende äuſſere Einflüſſe, durch richtige Schätzung der Dinge, einen Geiſt des Rathes, ſondern auch hie und da durch eine eigentliche Wundergabe, die übernatürliche Kraft Kranke zu heilen, Dämonen zu vertreiben, die Zukunft zu ſchauen, aus. Der Menſch aber hat eine natürliche Achtung vor dem Heiligen, Großen und Erhabenen; ſolche Männer wurden darum als vorzügliche Freunde Gottes betrachtet, und oft aus fernen Ländern ſtrömten ihnen die Menſchen zu. Alles das bewirkte aber auch, daß ſie viele Nachahmer fanden. Unter dieſen gab es Manche, die eine Anlage für das Mönchsleben hatten, die aber ſich ſelbſt unklar der Bildung und Geſtaltung bedurfte. Bei Solchen war der innere Reichthum an Kraft nicht ſo groß, daß ſie durch ſich ſelbſt die wahre Weiſe des Mönchs gefunden hätten; wurde ihnen aber eine Richtung gegeben, ſo bewegten ſie ſich ſicher und mit gutem Erfolg. Bei ihnen war die Aſceſe nicht ſo faſt die Folge eines ſchon vorhandenen Innern, aber ſie entwickelt es doch. Andere aber hatten blos das Aeußere der großen Mönche im Auge; an Faſten und körperliche Entbehrungen glaubten ſolche, habe ſich nothwendig als Folge ihre Größe angeſchloſſen; und wußten nicht, daß ein innerer Beruf gefordert werde. Sie ſetzten die Mönchs-Größe in die Wunder-Macht, deren Erreichung ſofort ihr Ziel war, und wenn ſie ſie nicht erlangten, waren ſie niedergeſchlagen. Die Erhabenheit der großen Mönche über das Irdiſche ſetzten Manche blos in feindſelige Abſtoßung alles Menſchlichen, und

So wurde Athanaſius im Morgenlande wieder aufgenommen, und ſo wirkte er. Aber auch im Abendlande wirkte er noch lange Zeit nach ſeinem Abſchiede von demſelben fort: er brachte zuerſt das eigentliche Mönchsleben dahin. Die Mönche waren bisher im Abendlande theils unbekannt, theils verachtet; beſonders in Rom, der üppigen Stadt. Athanaſius kam aber, als er zum Pabſte Julius floh, in Geſellſchaft von zwei ausgezeichneten Mönchen dahin: Ammonius und Iſidorus begleiteten ihn. Jener wurde ſo ſehr von dem Göttlichen und ſo wenig von dem angezogen, was die Welt bewundert, daß er alle Schönheiten Roms des Anblickes nicht einmal würdigte; dieſer aber machte durch ſeine Weisheit und die himmliſche Freundlichkeit ſeiner gottergebenen Seele einen ſo großen und allgemeinen Eindruck, daß ſelbſt Heiden ihn liebten. Viele Bewohner Roms ahmten ihr Leben nach[86]). So kam das Mönchsleben nach Rom, und verbreitete ſich bald auch durch Athanaſius nach Gallien; er unterhielt mit den daſigen Mönchen eine dauernde Verbindung, und beſchrieb ihnen das Leben des heil. Antonius, wodurch er ihnen ein Muſterbild geben wollte. Das Muſterbild lud aber wieder Viele ein, es in ſich auszuprägen.

Liebe zur Keuſchheit und Erhabenheit des Geiſtes über den irdiſchen Beſitz und die vergänglichen Güter, die er gewährt, überhaupt die Freiheit des Geiſtes von den Banden der endlichen Welt, oder doch die Sehnſucht nach dieſer Freiheit, ſind die erſten Elemente des Mönchsweſens geweſen. Es giebt eine geiſtige von Gott verliehene Eigenthümlichkeit einzelner Menſchen, in welchen der Zug zum Göttlichen, Heiligen und Ewigen ſo lebendig iſt, daß die Verbindung mit allem Endlichen und Zeitlichen nur durch einen ganz ſchwachen Faden erhalten wird. Die eigentlich geiſtige, gottverwandte Natur im Menſchen tritt ſo ſtark hervor, daß die entgegen-

---

Wenn man auch Tillemont recht gelinde verſtehen will, ſo iſt es doch unwahr, was Gibbon urtheilt. Feſtigkeit und Beſtimmtheit des Glaubens iſt Fanatismus. Aber richtig was dieſer große Geſchichtſchreiber, der ſonſt den Athanaſius nicht übel ſchildert, von ihm urtheilt: er hätte ſich beſſer zur Regierung einer großen Monarchie geeignet als Conſtantins ausgeartete Söhne.

[86]) Socrat. l. IV. c. 23. Pagi t. I. 676.

geſetzte beinahe erſtirbt ſchon in dieſem Leben. Ihr Leben iſt mit Chriſtus verborgen in Gott. Sie faſſen eigentlich nicht den bewußten Vorſatz, ſich der Verbindung mit dem Endlichen ſo ganz zu entſchlagen, um deſto freier mit dem Ewigen ſich beſchäftigen zu können; ſich nicht zu verehlichen, das Mindeſte nur zu genießen an Speiß und Trank, von irdiſchen Vergnügungen ſich ferne zu halten, iſt ihnen nicht ſo faſt ein Mittel zu etwas Höherm: vielmehr ſtehen ſie ſchon in dieſem Höhern, und weil dieſes ihre ganze Seele erfüllt, alle ihre Sehnſucht befriedigt, enthalten ſie ſich von ſelbſt des genannten Irdiſchen; es entfällt ihnen unwillkührlich: ihre äuſſere Lebensweiſe iſt eine Folge ihrer geiſtigen Eigenthümlichkeit, nicht ein Mittel zu derſelben. Es findet ſich gewiß im Leben der meiſten Chriſten, daß in einzelnen Momenten eine heilige Thätigkeit den innern Menſchen ſo ſehr beſchäftigt, daß die körperlichen Funktionen wie aufgehoben ſind, und beinahe ſtille ſtehen. Was nun bei Vielen in ſeltenen Momenten, bei Wenigen nur häufiger der Fall iſt, das iſt bei Einzelnen Auserwählten habituell.

Umgekehrt werden ſo viele Menſchen von den Elementen der vergänglichen Welt ſo ſtark angezogen, daß ſie dieſen ganz gleichartig werden, und aller Sinn für das Höhere in ihnen erſtirbt; auch dieſe dürfen nicht erſt das Gottverwandte abſichtlich entfernen, um ſo ganz der Welt leben zu können; ſie entſchlagen ſich nicht des heiligen Sinnes, damit die Leerheit von dieſem das Mittel ſei, recht ſelig in endlicher Luſt und Freude ſein zu können; ſie ſind ſchon ſo mit dieſem verwandt, daß nur dieſes Anziehungskraft auf ſie ausübt; und das Heilige verſchwindet von ſelbſt bis auf die leiſeſte Spur. Hier iſt nur alle Thätigkeit des Menſchen auf den entgegengeſetzten Pol concentrirt.

So alſo entſtunden die erſten Mönche, Aſceten genannt. Nicht aus dem bloßen Gegenſatz gegen das in das Endliche aufgegangene Leben ſo Vieler kann das Mönchsthum erklärt werden, ſo daß nur ein Extrem das Andere hervorgerufen hätte, um das Gleichgewicht zu erhalten. Die Virginität iſt eine Gnadengabe, etwas rein in ſich Beſtehendes, Urſprüngliches und Radikales gewiſſer Menſchen, das zu ihrem geiſtigen Leben weſentlich gehört, das eben ſo unbedingt von zufälligen äußern Einflüſſen her-

ſtimmte zuſammen, wie an einer Leyer: Leben, Lehre, Kampf, Gefahr, ſeine Sitte vor und nach der Wiederkehr. Als er wieder im Beſitze ſeiner Gemeinde war, begegnete ihm nicht was Vielen, die durch unbändige Leidenſchaften blind ſind; die Alles was ihnen begegnet umwerfen, wenn es auch der Schonung noch ſo werth iſt: ſolche werden vom Zorn beherrſcht. Er aber glaubte, daß jetzt vorzüglich die Zeit ſeines Ruhmes erſchienen ſei: denn gewöhnlich ſind im Unglücke die Menſchen verzagt, im Glücke übermüthig. Mit ſolcher Milde und Schonung behandelte er die, die ihn beleidigt hatten, daß ſelbſt dieſe nicht ſagen konnten, ſeine Rückkehr ſei ihnen läſtig geweſen. Allerdings reinigte er den Tempel von jenen, die das Heiligthum ſchändeten, und Chriſtum verkauften, damit er auch hierin Chriſtum nachahme, nur nahm er keine Geiſel, ſondern wirkte mit der Kraft der Rede. Er ſöhnte die ſtreitenden Elemente aus, und zwar ſo, daß er keines Vermittlers bedurfte. Er befreite die Unterdrückten von dem Zwange, ohne einen Unterſchied zwiſchen ſeiner und der entgegengeſetzten Partei zu machen. Die geſunkene Lehre richtete er wieder auf. Die Predigt von der Dreieinigkeit ſtellte er auf den Leuchter und erleuchtete alle Seelen mit der Lehre von einem Gott. Der ganzen Kirche gab er wieder Geſetze und zog jedes Gemüth an, indem er Dieſen Briefe ſchickte, Andere belehrte, und Viele ungerufen zu ihm kamen, um ſich von ihm unterrichten zu laſſen; und Allen gab er ein Geſetz: ihrer Freiheit zu folgen, denn er glaubte, dieſes reiche allein zu allem Guten hin. Mit einem Worte, die Natur zweier geſchätzter Steine ahmte er nach. Denn Jenen, die ihn ſchlugen, wurde er wie der Diamant, den Getrennten wie der Magnet, der durch eine geheime Kraft ſeiner Natur das Eiſen an ſich zieht, und den widerſpenſtigen Stoff mit ſich vertraut macht“ [85]).

---

[85]) Encom. n. 18. cf. Socrat. l. II. c. 20. Soz. l. III. c. 21. Ich weiß wohl, daß die aus Gregor von Nazianz angeführte Stelle ſich auch auf die Rückkehr des Athanaſius aus ſeinem dritten Exile beziehen kann. Das derſelben unmittelbar Vorangehende gehört aber zuverläſſig dem Ende ſeines zweiten Exils an. Hieraus ſieht man aber wie unbillig es iſt, wenn Gibbon history of the decline and fall of the Rom. Emp. Vol. III. p. 281. von Athanaſius ſagt: his mind was tainted by the contagion of fanaticism.

der Verbildung in den Städten ſetzten ſie gerne Rohheit und Ungeſchliffenheit entgegen, die ſich als pöbelhafte Affectation in Kleidung und Sitten offenbarte. Manche verloren, ohne daß ſie darauf ausgingen, in der Einſamkeit alle Freudigkeit des Geiſtes, und finſterer Trübſinn bemächtigte ſich ihrer. Viele müheten ſich äußerlich ab, und brachten es in den Entbehrungen zu einer erſtaunlichen Höhe, aber Innen waren ſie doch nicht rein. Die innere Wuth der Sünde entſchuldigten ſie durch die Gewaltthätigkeiten des Satans, der gerade an ihnen, die die Welt beſiegen wollten, ſeine ganze Kraft ausübe. Bei Allem dem waren ſie hochmüthig, und fanden ſich nicht nur geſchmeichelt, wenn ſie von der Welt ihrer äußern Abtödtung wegen bewundert wurden, ſondern waren unzugänglich jeglicher Ermahnung, ſtolz gegen Vorgeſetzte, unverträglich gegen die Mitmönche, übermüthig gegen die Biſchöfe, und unkirchlich, in der Meinung ſie ſeien vollkommen und genügten in Allem ſich ſelbſt. Die Einſamkeit brachten ſie ſehr oft in Müſſiggang und ertödtender Gedankenloſigkeit zu, was durch die Unkunde ſo Vieler im Leſen noch gar ſehr unterhalten wurde. Viele hatten gut angefangen, erlagen aber in der Folge, und beruhigten ſich mit dem, was ſie ſchon geleiſtet hatten. So gingen ſie zu Grunde und vermoderten in ſich ſelbſt.

Dieſen Zuſtand muß man im Geiſte gegenwärtig haben, wenn man die Schrift des Athanaſius, worin er das Leben des heil. Antonius beſchreibt, recht würdigen will. Man wird ihr gewiß ſeine Bewunderung nicht verſagen können, ſei es, daß man glaubt, es ſei Alles in jeder Beziehung hiſtoriſch wahr, oder Manches ſei von Athanaſius hinzugeſetzt. Das Letztere glaube ich annehmen zu müſſen, weil hie und da gar zu deutliche Spuren davon ſichtbar ſind. Doch dürfte keines Falles dieſe Anſicht zu weit ausgedehnt werden, denn es ſind auch wieder Merkmale genug vorhanden, aus denen ſich ableiten läßt, daß Athanaſius durch hiſtoriſche Nothwendigkeit gebunden war. Der Zweck der Schrift iſt, zu zeigen, worauf es eigentlich ankomme beim Mönchsleben; wohin alle Aufmerkſamkeit gerichtet ſein müſſe; nämlich die Einſamkeit und die Entbehrungen zu etwas Höherem zu benützen, zur innern Heiligung, die dahin führenden Mittel genauer zu beſchreiben, und vor allen Abwegen

zu bewahren, zu zeigen endlich, wie der Mönch, obſchon nicht in der Geſellſchaft der Menſchen, doch für ſie wohlthätig werden ſolle. Ich theile nur das Wiſſenswürdigſte mit.

Antonius, ein Egyptier, ſtammte von edlen und reichen Eltern ab; ſie waren Chriſten. Als Knabe kannte er nur ſeine Eltern und ſein Haus. Alles Uebrige kümmerte ihn nicht; an Kinderſpielen hatte er keine Freude. Selbſt der Unterricht, den angeſehene Leute ihren Kindern geben ließen, gefiel ihm nicht, er lernte nicht leſen; einfältig wollte er ſein und bleiben. Fleißig hörte er dagegen den bibliſchen Vorleſungen in der Kirche zu, und bewahrte den Inhalt tief in ſeinem Herzen. Höchſt einfach war jetzt ſchon ſeine Nahrung, und er genoß weit weniger, als ſeine Eltern ihm geben konnten. In einem Alter von etwa achtzehn Jahren verlor er ſeine Eltern; er übernahm nun die Sorge für ſeine Schweſter und ſein Hausweſen. Allein nach ſechs Monaten dachte er auf dem Weg nach der Kirche nach, wie die Apoſtel Alles verlaſſen, wie auch die erſten Gläubigen in Jeruſalem Alles zum Beſten der Bedürftigen hingegeben hätten, und welche Hoffnung im Himmel ihnen dafür verheißen ſei. Da hörte er in der Kirche die Worte: „wenn du vollkommen ſein willſt, gehe, verkaufe Alles was du haſt, gieb es den Armen und du wirſt einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach.“ (Matth. 19. 21.) Antonius war gewohnt alle Lehren des Evangeliums auf ſich zu beziehen, ſo wendete er auch dieſe auf ſich an. Sofort ſchenkte er ſeine liegenden Güter, die ſchön und reitzend waren, der Gemeinde; den Erlös für das bewegliche Eigenthum aber gab er den Armen. Nur für ſeine Schweſter behielt er ſo viel zurück, daß ſie ſich ernähren konnte.

Er lebte nun als Aſcet vor ſeinem Hauſe; denn damals gab es noch keine gemeinſamen Mönchswohnungen, und auch in die Wüſte war noch Keiner gegangen; ein Jeder, der für ſein Heil beſorgt war, lebte nicht weit von ſeinem Geburtsorte, und blieb allein für ſich. Einer von dieſen lebte an einem benachbarten Orte; ihn beſuchte Antonius, ahmte ihm nach, und verließ ihn nie, ohne Geiſtesnahrung von ihm mit ſich genommen zu haben. Antonius nährte ſich von ſeiner Händearbeit; denn er hatte gehört, wer nicht arbeitet, ſolle auch nicht eſſen. Was ihm von

ſeinem Verdienſte übrig blieb, gab er den Dürftigen. Gebet war die vorzüglichſte Beſchäftigung ſeiner Seele; denn wie nothwendig das Gebet ſei, hatte er auch vorleſen gehört. Da er aber beſtändig und jedesmal mit ganzem Herzen zuhörte, befeſtigte ſich das Vorgeleſene in ſeinem Herzen, und diente ihm ſtatt der Bücher.

In ſolcher Lebensweiſe wurde nun Antonius von Jedermann geliebt; er aber gehorchte den tüchtigen Männern, zu denen er kam, gerne, und von einem Jeden eignete er ſich die ſchönſten Eigenſchaften an. Von dem Einen nahm er die Sanftmuth, von dem Andern die Tugend des Gebetes, von Dem die Milde, von Jenem die Menſchenfreundlichkeit. Hier ahmte er die Nachtwachen nach, dort hörte er dem Freunde der Weisheit zu (φιλολογουντι). Den bewunderte er wegen ſeiner Ausdauer, Jenen in ſeinem Faſten; da beobachtete er den zarten Sinn, dort die Langmuth. Von Allen aber nahm er den frommen Glauben an Chriſtus und die Liebe des Nächſten mit ſich. So nun genährt gieng er an ſeinen Ort zurück. Indem er aber von einem Jeden das Beſte mit ſich nahm, vereinigte er die Vortrefflichkeit Aller in ſich. In Nichts ſtritt er mit ſeinen Genoſſen, als darin ihnen in allem Preiswürdigen gleich zu kommen. So betrübte er nicht nur Niemanden, ſondern Jedermann freute ſich ſeiner. Alle Dorfbewohner und guten Leute, die ihn ſahen, nannten ihn einen Freund Gottes; die Einen begrüßten ihn als Sohn, die Andern als Bruder.

Satans Verſuchungen trafen daher auch vorzüglich ihn, ihn vor Allen wünſchte er ſich unterwerfen zu können. Aber er erröthete, und durch Glauben, Gebet und Faſten verwahrte er ſich. Chriſtum vergegenwärtigte er ſich; er gedachte des Adels der Seele, den er uns erworben, und erwog, daß Vernünftigkeit des Menſchen Auszeichnung ſei. So wurden die Bemühungen des Böſen zu Schande; er, der ſich Gott gleich glaubte, wurde von einem Jüngling beſchämt; er, der ſeiner Macht über Fleiſch und Blut ſich rühmte, wurde von einem Menſchen im Fleiſche beſiegt. Denn der Herr wirkte mit ihm, der unſertwegen Fleiſch angenommen, und uns den Sieg über den Satan verliehen hat. So gilt es von allen Kämpfern, „nicht ich, ſondern die Gnade Gottes mit mir.“

Das war des Antonius erſter Sieg, oder vielmehr die That des Heilandes in Antonius, die That deſſen, der die Sünde im Fleiſche verurtheilt hat; damit die Gerechtigkeit des Geſetzes in uns erfüllt werde, die nicht mehr nach dem Fleiſche, ſondern nach dem Geiſte wandeln. (Röm. 8, 3. 4.) Aber Antonius ließ in der Wachſamkeit über ſich ſelbſt nicht nach. Er hatte vielmehr aus der heil. Schrift gelernt, daß die Tücke des Satans mannigfach ſeien. Wenn er darum in der Erregung der Wohlluſt nicht ſiege, ſo bemühe er ſich nur auf andere Weiſe uns zu unterdrücken. Er gewöhnte ſich darum an eine ſtrengere Lebensweiſe; und es fiel ihm nicht ſchwer. Denn da er mit vollem Eifer längere Zeit ausharrte, ſo wurde es in ihm zu einer guten Gewohnheit, ſo daß er, was er blos im Kleinen an Andern geſehen, bei weitem übertraf. Er konnte mehrere Nächte ohne Schlaf zubringen; er aß wohl zwei bis vier Tage lang Nichts. Uebrigens beſtand ſeine Speiſe in Brod und Waſſer. Sein Lager war Stroh, oft auch der bloße Boden. Das Salben des Körpers mit Oel verſchmähte er. Er ſagte: „dann bin ich ſtark, wenn ich ſchwach bin.“ (II. Kor. 12, 10.) Es war nämlich ſein Grundſatz, daß dann am ſchönſten die Kraft der Seele hervortrete, wenn die Lüſte des Körpers zurücktreten [87]). Das aber war etwas ganz Vorzügliches an ihm: nicht nach dem Maaße der Zeit berechnete er den Weg der Tugend, oder den Werth des Mönchslebens, ſondern nach den innern Beſtrebungen und Zwecken. Er erinnerte ſich darum der vergangenen Zeit nicht mehr; jeglichen Tag machte er vielmehr neue Fortſchritte, als fange er das Aſceten-Leben erſt an. Er führte ſich die Rede Pauli zu Gemüth: „das was rückwärts liegt vergeſſend, ſtrebe ich nur nach dem, was vorwärts liegt.“ (Phil. 3, 14.) Auch an den Elias dachte er, der ſprach: „es lebt der Herr, vor deſſen Angeſicht ich heute ſtehe.“ (III. Röm. 18. 15.) Auch dieſer habe die vergangene Zeit nicht berückſichtigt, ſondern gleich als mache er den Anfang, habe er ſich

87) C. 7. και ἡν αὐτῳ ἡ τροφη ἀρτος και ἁλας, και το ποιον ὑδωρ μονον. περιναρ κρεων και οἰνον περιττον ἐστι και λεγειν· οπουγε οὐδε παρα τοις ἀλλοις σπουδαιοις ἡυρισκετο τι τοιουτον· τοτε ἐλεγεν ἰσχυειν της ψυχης τον τονον, ὁταν αἱ του σωματος ἀσθενωσιν ἡδοναι.

täglich befliſſen, als ſolchen ſich zu erweiſen, wie man vor Gott erſcheinen müſſe: reinen Herzens zu ſein, und bereit ihm zu gehorchen und keinem Andern.

Nun zog ſich Antonius zwanzig Jahre theils in die Gräber, die nahe bei ſeinem Dorfe waren, theils auf das Gebirge zurück und ſchloß ſich ein. Bekannte begaben ſich zu ihm, und drangen mit Gewalt in ſeine Wohnung. Antonius aber trat hervor, wie mit hohen Geheimniſſen erfüllt, und vom göttlichen Geiſte berührt. Jedermann ſtaunte, der ihn ſah; denn keine körperliche Beſchaffenheit war noch ganz dieſelbe, und rein ſeine Seele. Denn er war nicht wie durch einſame Trauer engen und düſtern Sinnes geworden, er war nicht wie von Wohlluſt verweichlicht; weder bemächtigte ſich ſeiner ein Lachen noch eine Scheue, wie man doch eine gewiſſe Befangenheit hätte erwarten ſollen, da er ſo lange Zeit hindurch nie mehrere Menſchen zumal geſehen hatte. Ja nicht einmal eine ungemeſſene Freude ergriff ihn, als er ſich von ſo Vielen begrüßt ſah. Er war ganz ſich ſelbſt gleich, als Einer der von der Vernunft geleitet im wahren Naturſtande des Menſchen ſich befindet. Damals heilte er viele Kranke. Aber auch die Gabe zu ſprechen hatte ihm Gott verliehen. Viele Betrübte tröſtete, viele Entzweite verſöhnte er: Allen aber prägte er ein, Nichts in der Welt der Liebe Chriſti vorzuziehen. Er erinnerte ſie an die Zukunft, und ſtellte ihnen vor, wie groß die Menſchenfreundlichkeit Gottes ſei, der ſeines eignen Sohnes nicht geſchont, ſondern für die Sünden der Welt dahin gegeben habe. Viele beſtimmte er für das Mönchsleben und damals wurde die Wüſte bevölkert. Sie verließen das Ihrige und widmeten ſich einem Gott geweihten Leben.

Einſt verſammelten ſich alle Einſiedler um ihn her, und baten ihn, daß er ihnen eine Rede halte. Da ſprach er: „die heil. Schrift enthält der Belehrungen genug. Es ziemt ſich aber, daß wir einander im Glauben ſtärken und uns ſalben mit der Rede. Ihr nun, meine Kinder, ſaget eurem Vater, was ihr wiſſet; und ich als der Aeltere theile euch meine Erfahrungen mit. Beſtrebet euch Alle von dem Angefangenen nicht zu laſſen; und in der Arbeit nicht zu erliegen. Sagt nie, wir ſind in der Uebung alt geworden, vielmehr, als fienget ihr erſt an, ſprechet: laſſet unſern Muth uns vermeh-

ren. Alles in dieſer Welt wird um ſeinen Preis verkauft, und Gleiches für Gleiches geboten. Die Verheißung des ewigen Lebens aber wird um Geringes erkauft. Denn es ſteht geſchrieben, die Zahl unſerer Jahre beläuft ſich auf ſechszig oder ſiebenzig, höchſtens auf achtzig, und was darüber iſt, iſt Pein und Qual. Bleiben wir nun auch achtzig oder hundert Jahre in der Aſceſe, ſo werden wir uns nicht auch hundert Jahre nur im Reiche Gottes befinden, ſondern in alle Ewigkeit werden wir regieren. Auf der Erde haben wir gekämpft, aber im Himmel iſt unſere Verheißung. Den ſterblichen Körper ablegend, erben wir Unſterbliches. So ermüdet denn nicht, glaubend, ihr hättet etwas Großes gethan. Die Mühen dieſer Welt ſind nicht zu vergleichen, mit der Herrlichkeit, die uns wird geoffenbaret werden. Glaubet alſo nicht, ihr habet großen Dingen entſagt, wenn ihr eure Güter, ein wenig Gold und dgl. verlaſſet. Ihr könnet es ohnedies nicht ins ewige Leben mitnehmen. Was ihr mitnehmet iſt Weisheit, Erkenntniß, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Liebe, die Sorge für die Armen, der Glaube an Chriſtus, Milde, Gaſtfreundſchaft. Wenn wir dieſe Güter beſitzen, ſo werden wir finden, daß ſie uns im Lande der Sanftmüthigen Gaſtfreundſchaft bereiten.

Sagt doch der Sklave nicht: geſtern habe ich gearbeitet, heute arbeite ich nicht. Nicht die vergangene Zeit berückſichtigend wird er läſſig in der folgenden. Sondern wie im Evangelium geſchrieben ſteht: „dieſelbe Sorgfalt zeiget er immer.“ Der Herr wird uns nicht wegen der vergangenen Zeit die gegenwärtige ſchenken, ſondern zürnen würde er uns, wegen der Trägheit. Haben wir ja doch Gott zum Gehülfen. „Wir wiſſen, daß denen, die Gott dienen, alle Dinge zum Beſten dienen.“ (Röm. 8, 28.) Damit ihr nicht läſſig werdet, gedenket der Worte Pauli: „ich ſterbe täglich.“ (1. Kor. 15, 31.) Laſſet uns ſo leben, als ſtürben wir täglich, ſo werden wir nicht ſündigen, Allen vergeben, Keinem zürnen, keinen Schatz in der Erde verbergen, keinen unreinen Gedanken haben.

Fürchtet euch nicht, wenn ihr den Namen „Tugend“ höret. Sie iſt nicht weit von uns und nicht auſſer uns: in uns ſelbſt iſt ſie, und leicht zu erwerben, wenn wir nur wollen. Die Griechen durchſchiffen Meere um Wiſſenſchaften zu erlernen. Ihr habt nicht

nöthig in ferne Länder zu reiſen wegen des Reiches Gottes und der heil. Geſinnung. Der Herr ſagte. „Das Reich Gottes iſt inwendig in euch.“ (Luc. 17, 21.) Die Tugend bedarf alſo nur unſer, und aus uns beſtehet ſie. Das geiſtige Weſen iſt dem Menſchen natürlich, und darin beſtehet ſie. Wenn ſie alſo in uns iſt, ſo laſſet uns ſie als einen Schatz dem Herrn bewahren, damit er ſein Werk erkenne, daß es ſei, wie er es geſchaffen hat.

Den Satan und ſeine Engel müßt ihr nicht fürchten. Chriſtus hat ihre Macht gebrochen. Die beſte Waffe gegen ſie iſt der Glaube und das fromme Leben. Sie fürchten daher die Aſceten, ihr Faſten, ihre Nachtwachen, ihr Gebet, ihre Milde und Ruhe, ihre Erhabenheit über Habſucht und eitlen Ruhm, ihre Demuth und vor Allem ihren frommen gläubigen Sinn gegen Chriſtus. Sie wiſſen, daß den Gläubigen die Macht gegeben iſt auf Schlangen und Skorpionen zu treten, und jegliche Macht des Feindes zu überwinden. Fürchtet euch beſonders vor ſeinem Bemühen euch künftige Dinge zu offenbaren. Denn was nützt es den Zuhörern einige Tage zuvor, was geſchieht, zu erfahren? Auch wenn es wahr iſt, wie ſoll es der Mühe werth ſein? Das erzeugt keinen heil. Sinn, und iſt nicht das Merkmal eines guten Charakters. Denn Keiner von uns wird gerichtet, wenn er etwas nicht wußte, und Keiner ſelig geprieſen, weil er gelernt hat und weiß. Sondern darüber ergeht das Gericht: ob einer den Glauben bewahrt, und die Gebote reines Sinnes erfüllet hat. Daher muß man das nicht ſonderlich ſchätzen und nicht deßwegen Aſcete ſein, damit man vorher wiſſe, ſondern damit man im heil. Wandel Gott gefalle. Nicht bitten ſollſt du, daß dir die Gabe der Weiſſagung werde, nicht ſolches mußt du als die Frucht deiner Aſceſe erwarten, ſondern daß Gott uns zum Sieg über den Satan helfe. Wenn aber doch einmal einer die Zukunft wiſſen will, ſo laſſet uns reines Sinnes ſein. Denn ich bin der Meinung, daß ein reiner Sinn, der ganz der Natur gemäß lebt, ſcharfblickend wird; eine ſolche Seele hat den Herrn, der Herr eröffnet ihr. So war des Eliſäus Geiſt.

Wenn darum auch die Dämonen mit Prophezeihung kommen, ſo achtet ihrer nicht; denn ſie lügen. Wenn ſie euch wegen eurer Aſceſe loben, und ſelig euch preiſen, durchaus horchet nicht

auf sie. Machet das Zeichen des Kreuzes. Verschließet euch ihnen und betet. Das sind keine guten Geister. Wenn die guten Geister sich euch nahen, so kündiget sich ihre Gegenwart in euch durch Sanftmuth und Ruhe an; Freude, Wonne und Muth wird der Seele mitgetheilt, denn der Herr ist mit ihnen, der unsere Freude und die Macht Gottes des Vaters ist. Unsere Seele wird heiter und mit dem Lichte der Engel überstrahlt, eine Sehnsucht nach den göttlichen und künftigen Dingen findet sich ein, ganz und gar möchte man mit ihnen vereinigt werden, und von hinnen gehen.

Lernet also die Geister unterscheiden. Die Gegenwart böser Geister kündigt sich durch Furcht der Seele, Verwirrung und Unordnung der Gedanken, Niedergeschlagenheit, Haß der Asceten, Sorglosigkeit, trauriges Wesen, ungeordnetes Sehnen nach den Seinigen, und durch Furcht vor dem Tode an; ausserdem durch böse Begierden, Geringachtung der Tugend, und Wanken des sittlichen Charakters. Werdet ihr durch eine von diesen Erscheinungen in Furcht gesetzt, und diese entfernt sich, und an ihre Stelle tritt unaussprechliche Freude, Heiterkeit, Muth, Erneuerung des Geistes, Sicherheit und Bestimmtheit der Gedanken, Tapferkeit und Liebe gegen Gott, so vertrauet und betet. Denn die Freude und die Festigkeit des Geistes zeigen die Gegenwart eines heil. Engels an.

Die Heiden sind den bösen Geistern unterworfen; uns hat der Herr befreit, er sprach: „gehe weg von mir Satan, denn es steht geschrieben: den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen.“ (Matth. 4, 10.). Von uns muß er immer mehr und mehr verachtet werden; denn in Christo haben auch wir den Satan besiegt.

Dessen muß man sich nicht rühmen, daß man Dämonen austreiben kann, und seiner Kraft zu heilen darf man sich nicht überheben; so wenig soll man den, der Dämonen austreibt, bewundern, als den, der nicht austreibt, verachten. Eines Jeden Ascese fasse Jeder auf, ahme und eifere ihn nach. Denn Zeichen zu thun ist nicht unsere Sache; das gehört dem Erlöser an. Deßwegen sagt er seinen Schülern: freuet euch nicht, daß die Dämonen euch unterworfen sind; sondern daß eure Namen in

dem Himmel geſchrieben ſind. (Luc. 10, 20.) Denn daß die Namen im Himmel aufgezeichnet ſind, iſt ein Zeugniß unſeres heiligen Sinnes und Lebens. Daher wird Jenen, die ſich nicht heiligen Sinnes, ſondern der Zeichen rühmen und ſagen: Herr, haben wir nicht in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und viele Wunderthaten gethan; (Matth. 7, 22.) geantwortet: „ich kenne euch nicht.“ Denn die Wege der Unheiligen erkennet der Herr nicht an. So laſſet uns bitten um die Gabe, die Geiſter unterſcheiden zu können; auf daß wir nicht jeglichem Geiſte glauben, wie geſchrieben ſteht. (I. Joh. 4, 1.)

Ich theile euch meine Erfahrungen mit, und ſpreche nicht wie ein Unbeſonnener, darum laſſet mich nochmal davon reden. Der Herr, der es hört, kennet den, der ſich des Reinen bewußt iſt; er weiß, daß ich nicht meinetwegen rede, ſondern aus Liebe zu euch, und eurer Vervollkommnung wegen. Oft haben mich die Dämonen geprieſen, und in jeglicher Weiſe verſucht. Ich ſprach: „nichts wird mich von der Liebe Chriſti trennen.“ (Röm. 8, 35.) Nicht ich war's, der ſie bändigte, ſondern der Herr, der ſprach: „ich ſah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.“ (Luc. 10, 18.) Meine Söhnlein, das bezog ich auf mich; ſo lernet auch ihr Muth faſſen in eurem Aſcetenleben. Ich bin ein Thor geworden, ſo höret: Einſt kam Satan zu mir und klagte, daß er von den Aſceten und allen Chriſten verabſcheut ſei. Ich ſprach: warum beunruhigſt du ſie? Er antwortete: Nicht ich, ſie ſelbſt ſind's, die ſich quälen. So ſollen ſie ſich ſelbſt beobachten, und nicht umſonſt mich verfluchen. Ich ſprach: du biſt ein Lügner von Anfang; aber eben jetzt haſt du das erſtemal die Wahrheit geſprochen. Chriſtus hat dich gebändigt. Ich ſprach den Namen Chriſti (mit vollem Glauben) aus, und er verſchwand.

So werfet die Furcht ab. Nie laſſet uns traurig werden; Muth laſſet uns vielmehr haben, und uns freuen, daß wir Erlöſ'te ſind. Laſſet uns denken: der Herr iſt mit uns; was vermögen die Feinde? Sie kommen und nehmen die Geſtalt an, in der unſer geiſtiges Leben ſich eben befindet; ſie ſind der Widerſchein unſerer Gedan-

ken[88]). Biſt du fleiſchlichen Sinnes, ſo biſt du ihre Beute: das iſt die Strafe der unglücklichen Seelen. Freueſt du dich aber in dem Herrn, ſinneſt du das Ewige, beſchäftigſt du dich mit dem, was des Herrn iſt, ſo vermögen ſie nichts."

So ſprach Antonius. Alle aber erfreuten ſich: und in Dieſen wurde die Liebe zur Tugend vermehrt, bei Jenen die Nachläſſigkeit entfernt, bei Andern falſcher Wahn. Sie bewunderten die Gnade, die dem Antonius in der Unterſcheidung der Geiſter gegeben ſei.

Auf den Bergen nun waren die Zellen erfüllt mit himmliſchen Chören, die ſangen, in Wiſſenſchaften arbeiteten, lehrten, beteten, ſich der Hoffnung der zukünftigen Dinge erfreuten, arbeiteten um ſich wohlthätig zu erweiſen, und Liebe und Eintracht unter ſich hatten. Ja, es war als ſehe man ein für ſich beſtehendes Land der Gottſeligkeit und Gerechtigkeit. Es gab dort Keinen der Unrecht that, oder Unrecht litt; ſondern eine Menge von Aſceten zwar war dort oben, aber ein Sinn Aller in heil. Beſtrebung. Wer die Zellen ſah und der Mönche Verfaſſung, konnte ausrufen: „Wie ſchön ſind, Jakob, deine Häuſer; deine Zelten, Israel, ſind wie ſchattige Haine, wie ein Freudengarten am Fluſſe, wie Zelten, die der Herr gepflanzt, wie Cedern am Waſſer." (Num. 24, 5—6.)

Gewöhnlich gieng Antonius wieder in ſeine Zelle; erhöhte ſeine Uebungen, und ſeufzte für ſich in der Sehnſucht nach den himmliſchen Wohnungen im heftigſten Verlangen. Beſonders geſchah dies, wenn er das Leben der Menſchen ſah. Wenn er das Eſſen und das Schlafen betrachtete, und ihm das geiſtige Weſen der Seele und ihr Bedürfniß vor Augen ſtunden, da ſchämte er ſich. Oft wenigſtens, wenn er mit andern Mönchen aß, erinnerte er ſich ſeiner geiſtigen Nahrung, entzog ſich der ſinnlichen, und gieng weit von ihnen. Er aß für ſich wegen des körperlichen Bedürfniſſes, oft aber auch mit den Brüdern; des

[88]) C. 42. ἐλθοντες γαρ (οἱ ἐχθροι) ὁποιους ἂν εὑρωσιν ἡμας, τοιουτοι και αὐτοι γινονται, προς ἡμας, και προς ἃς εὑρισκουσιν ἐν ἡμιν ἐννοιας, οὑτω και αὐτοι τας φαντασιας ἀφομοιουσι.

Eſſens achtete er aber nicht, ſondern um offenen Herzens Nützliches vor ihnen zu reden. Er ſagte, alle Zeit müſſe man vielmehr der Seele, als dem Körper widmen; eine Weile wohl dürfe man der Nothwendigkeit wegen dem Körper zugeben, aber durchaus den geiſtigen Bedürfniſſen obliegen, und der Seele Nutzen ſuchen; auf daß ſie nicht von den Lüſten des Körpers angezogen werde, ſondern vielmehr der Leib dem Geiſte unterworfen ſei. Denn das ſei der Sinn des Herrn.

Als die Verfolgung des Maximinus über die Kirche hereinbrach, und die heil. Märtyrer nach Alexandrien gebracht wurden, da ſprach er: laßt auch uns dahin gehen, um zu kämpfen, wenn der Ruf an uns geht; oder um die Kämpfenden zu ſehen. Er hatte eine Sehnſucht Zeuge des Herrn zu werden, aber ausliefern wollte er ſich nicht. Er beſuchte nun die Bekenner in der Metallgrube und den Gefängniſſen, ermuthigte ſie vor dem Gerichtshofe, und begleitete ſie bis zur Vollendung. Der Richter verbot es ihm; er aber reinigte nur ſein Kleid und erſchien nun im Schmucke. Er wollte den Muth der Chriſten zeigen. Der Herr aber rettete ihn zum Nutzen Anderer, damit er die Aſceſe, die er aus den Schriften gelernt hatte, Viele Andere lehre[89]).

Einſt wurde ein Mädchen von einem gewiſſen Martian zu ihm geführt, die von Dämonen beſeſſen war, damit er ſie heile. Er gieng nicht aus ſeiner Zelle; nur ſchaute er durch eine Oeffnung und ſprach: „Menſch, was rufſt du mich? Ich bin ein Menſch wie du. Wenn du an Chriſtum glaubſt, dem ich diene, ſo gehe, bitte in deinem Glauben Gott, und es wird geſchehen.“ Jener faßte ein feſtes Vertrauen, flehte zu Chriſtus, gieng fort, und ſeine Tochter wurde geſund. Noch viele Andere wurden durch den Herrn mittelſt ſeiner geſund; er ſagte ja: bittet, ſo wird euch gegeben; im Glauben und brünſtigen Gebete wurden ſie heil. Antonius aber zog ſich in die innere Wüſte zurück, theils, um nicht ſelbſt durch die Menge der ihn Beſuchenden hochmü-

---

[89]) Ὁ δὲ κυριος ἠν αὐτον φυλαττον, εἰς την ἡμων και την ἑτεραν ὠφελειαν. ἱνα και ἐν τῃ ἀσκησει, ἡν ἐκ των γραφων αὐτος μεμαθηκε, πολλοις διδασκαλος γενηται.

thig zu werden, theils, um Niemanden Veranlaſſung zu geben, mehr von ihm zu denken, als er doch war.

Nach langer Zeit erſchien er wieder an den äuſſern Mönchswohnungen. Alle ſchauten ihn als Vater an; und er, gleichſam als bringe er Reiſegeſchenk von dem Gebirge, gab ihnen in ſeinen Lehren Gaben aus der Fremde, und theilte ihnen die Vortheile, die er dort erfahren, mit. Es war ſofort wieder große Freude auf den Bergen, ein Wettkampf in den Fortſchritten, und Troſt im Glauben, der unter ihnen wuchs. Er theilte die Freude, da er den heitern Muth der Mönche erblickte, und ſeine alternde Schweſter als Jungfrau, die auch ſelbſt andere Jungfrauen leitete.

Alle Mönche fanden ſich nun bei ihm ein; er aber ſprach immer in folgendem Sinne zu ihnen: „ſie ſollten an den Herrn glauben und ihn lieben; ſich ſelbſt aber vor unreinen Gedanken und fleiſchlichen Lüſten bewahren, und wie in den Sprüchwörtern geſchrieben ſei, durch die Ueberfüllung des Magens ſich nicht hintergehen, eitlen Ruhm fliehen, anhaltend beten, vor und nach dem Schlafe Loblieder ſingen, die Worte der heil. Schrift in die Bruſt niederlegen und des Lebens der Heiligen ſich erinnern, um der Seele, die ihre Vorſchriften vor Augen hat, durch Anſchauung des Lebens derſelben Geſtalt zu haben [90]). Vorzüglich rieth er die Worte des Apoſtels ſtets zu erwägen: „die Sonne gehe über eurem Zorn nicht unter;“ man ſolle glauben, dies ſei von jeglichem Gebote geſagt, damit die Sonne nicht nur nicht über dem Zorne, ſondern über gar keiner Sünde untergehe. Denn es ſei gut und nothwendig, daß weder die Sonne wegen einer bei Tag begangenen, noch der Mond wegen einer Sünde bei Nacht, oder wegen unheiliger Gedanken uns anklage. Damit das nun ſicher geſchehe, ſo müſſe man folgende Stelle des Apoſtels beherzigen: „richtet und prüfet euch ſelbſt.“ (II. Kor. 13, 5.) Ein Jeder ſolle ſich täglich Rechenſchaft über alle ſeine bei Tag und bei Nacht gehabten Gedanken ablegen. Habe er geſündigt, ſo ſolle er nicht mehr ſündigen; habe er nicht

---

[90]) C. 85. ἀποστηθιζειν τα ἐν ταις γραφαις παραγγελματα, και μνημονευειν των πραξεων των ἁγιων προς το τῳ ζηλῳ τουτων ῥυθμιζεσθαι την ψυχην ὑπο μιμνεσκομενην ἐκ των ἐντολων.

geſündigt, ſo ſolle er ſich nicht rühmen, ſondern dem Heiligen treu bleiben, nicht fahrläſſig werden, ſeinen Nächſten nicht verurtheilen uud ſich ſelbſt nicht rechtfertigen, wie der Apoſtel geſagt habe: „bis der Herr kommt, der das Verborgene durchforſcht.“ (I. Kor. 4, 5. Röm. 2, 16.) Denn oft ſeien wir uns in unſern Handlungen ſelbſt verborgen. Wir alſo wüßten nichts, der Herr aber wiſſe Alles. Ihm alſo ſollten wir das Gericht überlaſſen; wir aber Mitleiden miteinander haben[91]). „Laſſet uns, ſetzte er hinzu, die Laſten einander tragen, uns ſelbſt richten, und worin wir Mangel haben, eifrig ergänzen. Beobachtet auch das, damit ihr Sicherheit gegen die Sünde habet: laſſet uns unſere Handlungen und die Bewegungen der Seele, als wollten wir ſie einander mittheilen, aufzeichnen und niederſchreiben. Gewiß, vor Scham erkannt zu werden, werden wir aufhören zu ſündigen, uud überhaupt nur Schlechtes zu ſinnen. Denn wer möchte geſehen werden, wenn er ſündigt? Oder lügt einer nicht lieber, wenn er geſündigt hat, um uur verborgen zu bleiben? Gleichwie nun Niemand im Angeſicht Anderer eine unkeuſche Handlung begeht, ſo werden wir uns, aus Scham erkannt zu werden, auch vor böſen Gedanken hüten, wenn wir ſie niederſchreiben, als würden ſie Andern mitgetheilt. Dieſe Schrift gelte uns anſtatt der Augen der Mitaſceten. Das Schreiben ſeie gleich dem Geſehenwerden, und ſo werden wir gar nichts Schlechtes denken. So uns bildend werden wir den Leib unterwerfen, dem Herrn gefallen und die Tücke des Feindes überwinden.“

So ſprach er zu denen, die in ſeine Nähe kamen. Mit den Leidenden theilte er die Leiden und betete mit ihnen. Oft erhörte ihn der Herr. Aber weder rühmte er ſich, wenn er erhört wurde, noch war er uuzufrieden, wenu er nicht erhört wurde, ſondern immer dankte er dem Herrn. Die Leidenden ermahnte er zur Geduld, und forderte ſie auf, zu beherzigen, daß die Heilung weder ſeine, noch überhaupt Sache der Menſchen ſei; ſondern Gottes allein, der, wem und wann er wolle, helfe. Die Leidenden nahmen nun auch ſeine Lehre als eine heilende Kraft an: ſie lern-

---

[91]) Ἀυτῳ οὐν το κριμα διδοντες, ἀλληλοις συμπασχωμεν.

ten nicht kleingläubig zu werden, ſondern Vertrauen zu haben. Die aber, die geheilt wurden, lernten nicht dem Antonius, ſondern Gott allein zu danken.

Antonius beſaß eine große Demuth, und in dieſer beobachtete er die kirchliche Ordnung ſehr genau. Er wollte, daß der Biſchof und der Prieſter ihm aus Ehre vorangehe. Er ſchämte ſich auch nicht zu lernen, denn oft fragte er und verlangte Auskunft von den Anweſenden: er geſtand ſehr gefördert worden zu ſeyn, wenn ihm Einer etwas ſagte. — In ſeinem Antlitz hatte er eine große und auſſerordentliche Anmuth: nicht an Größe und Breite zeichnete er ſich vor den übrigen aus, ſondern durch die Beſchaffenheit ſeiner Sitten und die Reinheit ſeiner Seele[92]). Denn da ſeine Seele nicht von Leidenſchaften getrübt war, ſo war auch ſeine ganze äuſſere Erſcheinung heiter, ſo, daß er wegen ſeiner heitern Seele einen heitern Blick hatte, und man aus den Bewegungen ſeines Körpers auf die Beſchaffenheit des Geiſtes ſchließen konnte. Es war, wie geſchrieben ſteht: „wenn die Seele ſich freut, blühet das Geſicht.“ (Sprüchw. 15, 13.) So alſo wurde Antonius erkannt, denn wegen der Heiterkeit ſeines Geiſtes war er nie finſter, und wegen der Freude ſeiner Seele nie traurig.

Er beſaß einen bewunderungswürdigen Glauben und frommen Sinn. Nie hatte er mit den Meletianern, den Untreuen; Gemeinſchaft; denn er kannte ihren bösartigen Abfall von Anfang an. Mit Häretikern ſprach er nur, um ſie von ihrer Irrlehre zu befreien. Die Arianer ſagten von ihm aus, er ſtimme mit ihnen überein. Da riefen ihn die Biſchöfe in die Stadt und er ſprach: „der Sohn iſt kein Geſchöpf, und nicht aus Nichts, ſondern er iſt der ewige Logos aus dem Weſen des Vaters. Die Arianer ſind wie die Heiden, denn einem Geſchöpfe erweiſen ſie göttliche Verehrung. Fliehet ihre Gemeinſchaft; wie kömmt Licht und Finſterniß zuſammen? Selbſt die geſammte Schöpfung iſt ihnen entgegen, weil ſie den

---

92) Οὐχ ὑψει δε, οὐτε τῳ πλατει διαφερε των ἀλλων ἀλλα τῃ των ἠθων καταστασει, και τῃ της ψυχης καθαροτητι.

Herrn und Schöpfer des Alls, durch den Alles geworden, den gewordenen Dingen beizählen."

Er hatte eine ungemeine geistige Kraft. Doch das Wunderbare ist, daß er, obgleich er die Wissenschaften nicht erlernt hatte, dennoch sehr scharfsichtig und geistreich war. So kamen zwei griechische Philosophen zu ihm, um ihn zu versuchen. Er befand sich aber an der vordern Seite der Gebirge. Er erkannte sie schon durch ihr Aeusseres, und fragte sie sofort durch einen Dollmetscher: Warum zwinget ihr Philosophen doch euch zu einem thörichten Menschen? Sie sagten, du bist kein Thor, sondern sehr weise. Er entgegnete: wenn ihr zu einem Thoren gienget, so ist eure Arbeit umsonst; wenn aber zu einem Weisen, so werdet wie ich. Denn das Treffliche muß man nachahmen. Wäre ich zu euch gekommen, so würde ich euch nachgeahmt haben. Kommet ihr nun aber zu mir, so werdet was ich bin, denn ich bin ein Christ. Sie verwunderten sich und giengen fort.

Einst kamen andere zu ihm, in der Absicht, ihn zum Besten zu zu haben, weil er nicht Lesen erlernt hatte. Antonius sprach nun: Was saget ihr? Ist die Vernunft oder der Buchstabe früher gewesen? Und ist die Vernunft die Erfinderin der Buchstaben, oder die Buchstaben der Vernunft? Da sie nun entgegneten, zuerst sei die Vernunft gewesen, und diese sei die Erfinderin der Buchstaben, so sprach Antonius: Wer also eine gesunde Vernunft hat, dem sind die Buchstaben nicht nothwendig [93]). Da verwunderten sich alle Anwesenden sowohl, als die Philosophen selbst, weil sie so viele Geistesschärfe in dem ununterrichteten Manne fanden. Er hatte auch keine rohen Sitten, obgleich er auf dem Gebirge geboren und alt geworden. Er war vielmehr wohlgesittet, und wie wenn er in der Stadt wäre gebildet worden. (χαριεις και πολιτικος.) Seine Rede aber war gewürzt durch göttliches Salz, so daß ihn Niemand beneidete, sondern vielmehr als sie sich ihm naheten, sich seiner erfreueten.

Es kamen wieder einmal sogenannte griechische Weise zu ihm. Sie wollten von ihm unsern Glauben an Christus gerechtfertigt

---

[93]) Ὡι τοινυν ὁ νους ὑγιαινει, τουτῳ οὐκ ἀναγκαια τα γραμματα.

wiſſen. Sie fiengen an über die Predigt vom göttlichen Kreuze zu ſchwätzen und wollten des Kreuzes ſpotten. Nach einer Weile, während welcher er Mitleiden mit ihrer Unwiſſenheit hatte, ſprach er: Was iſt beſſer, das Kreuz zu bekennen, oder an eure vergeblichen Götter Ehebruch und Knabenſchänderei zu knüpfen? Das Kreuz iſt ein Zeichen der Tapferkeit und der Todesverachtung. Zum Heil und zur Rettung der Menſchen nahm der Logos, der unverändert blieb, den menſchlichen Leib an, damit wie er an der menſchlichen Natur, ſo die Menſchen an der göttlichen Gemeinſchaft hätten. Iſt das nicht würdiger, als die Gottheit dem Unvernünftigen gleich zu machen?

Iſt es nicht beſſer das Kreuz oder was immer für einen Tod, der wegen Nachſtellungen erfolgte, ſtandhaft auf ſich zu nehmen, als was man von den Irrungen des Oſiris und der Iſis, von den Nachſtellungen des Typhon, von der Flucht und dem Vatermorde des Kronos lieſ't? Das iſt eure Weisheit. Warum ſchmähet ihr aber nur des Kreuzes, bewundert aber nicht die Auferſtehung? Denn Diejenigen, die jenes berichten, erzählen uns dies. Beſtändig erwähnt ihr des Kreuzes, ſchweiget aber von den auferweckten Todten, von den ſehend gewordenen Blinden, von den vom Ausſatz Gereinigten u. ſ. w. Kündigt dies einen bloßen Menſchen, oder Gott an? Es ſcheinet mir ihr betrüget euch ſelbſt, und gehet nicht mit Aufrichtigkeit an die heil. Schriften. Leſet ſie in Einfalt, und ihr werdet ſehen, daß das, was Chriſtus gethan hat, ihn als Gott, der zum Heil der Menſchen unter uns wohnte, erweiſet.

Gebet nun auch Rechenſchaft von dem Ewigen. Da legt ihr aber eure Religion myſtiſch und allegoriſch aus; und verſtehet unter dem Raub der Kore die Erde, unter dem lahmen Hephaiſtos, das Feuer; unter der Here die Luft. Aber auch ſo verehrt ihr nicht Gott, ſondern die Schöpfung. Ihr müſſet aber dieſe nur bewundern nicht vergöttlichen. Was ſagt ihr darauf, auf das wir einſehen, daß das Kreuz etwas Verächtliches in ſich hat?

Sie plauderten lange und wendeten ſich da und dort hin; da lächelte Antonius und ſprach: Das läßt ſich auf den erſten

Blick widerlegen. Weil ihr euch aber auf euer Demonſtriren ſtützet, und im Beſitz dieſer Kunſt, verlanget, daß auch wir nicht ohne Beweiſe Gott verehren, ſaget an: wie wird die richtige Erkenntniß der Dinge, und vor Allem die Erkenntniß Gottes erlangt, iſt ſie eine demonſtrative Kenntniß oder (eine unmittelbare) durch die Kraft des Glaubens entſtanden? Iſt die Erkenntniß durch die Kraft des Glaubens, oder die durch Begriffe älter? Da ſie nun entgegneten, die durch die Kraft des Glaubens ſei die urſprüngliche und eigentliche, dann ſprach Antonius: richtig habt ihr geantwortet. Denn der Glaube entſpringt aus einer unmittelbaren Richtung der Seele, die Dialektik aber, iſt die Kunſt der Verbindungen (durch Reflexion, Abſtraktion [91]). Wer alſo die Kraft des Glaubens hat, dem iſt die Demonſtration nicht nothwendig, vielleicht ſogar überflüſſig. Denn was wir durch den Glauben erkennen, das verſuchet ihr durch Begriffe euch zu bereiten, und könnet es nicht einmal in Begriffe faſſen, was wir erkennen. Daher iſt die Erkenntniß durch den Glauben edler und und ſicherer, als die durch eure ſophiſtiſchen Schlüſſe.

Unſer Heiligthum alſo ruht nicht auf der Weisheit griechiſcher Schlüſſe, ſondern auf der Kraft des Glaubens, der uns durch Jeſus Chriſtus von Gott gegeben wird. Daß unſere Lehre wahr iſt, ergiebt ſich daraus: ſehet, ohne Wiſſenſchaft glauben wir an Gott und erkennen ſeine allwaltende Vorſehung durch ſeine Werke. Wie kräftig unſer Glaube iſt, die wir uns auf Chriſtus ſtützen, und wie ſchwächlich ihr ſeid, mit eurem ſophiſtiſchen Wortgezänke, erſehet ihr auch daraus, daß ihr mit all' euren Syllogismen und Sophismen Niemanden vom Chriſtenthum zum Hellenismus beweget. Wir aber, die wir den Glauben an Chriſtus predigen, vernichten (ψιλουμεν) euern Aberglauben, indem Alle

[91]) Ειπατε πρωτον ὑμεις τα πραγματα, και μαλιστα ἡ περι Θεου γνωσις, πως ἀκριβως διαγιγνωσκεται, δι' ἀποδειξεως λογων, ἡ δι' ἐνεργειας πιστεως; Και τι πρεσβυτερον ἐστι, ἡ δι' ἐνεργειας πιστεως ἡ ἡ δια λογων ἀποδειξις; των δε ἀποκρινομενων, πρεσβυτεραν εἰναι την δι' ἐνεργειας πιστιν, και ταυτην εἰναι την ἀκριβη γνωσιν· ἐφη ὁ Ἀντωνιος, καλως εἰπατε· ἡ μεν γαρ πιστις ἀποδιαθεσεως ψυχης γινεται· ἡ δε διαλεκτικη ἀπο τεχνης των συντεθεντων ἐστι.

erkennen, Chriſtus ſei Gott, und Gottesſohn. Mit euren ſchönen Worten hindert ihr den Fortgang der Lehre Chriſti nicht.

Saget nun, wo ſind eure Orakel? wo die Zaubereien der Egyptier? die Gaukeleien der Magier? Wann hat das Alles aufgehört, als mit der Erſcheinung des Kreuzes Chriſti? Wie wunderbar! Eure Religion wurde nie verfolgt, ſondern ſie erbte ſich von ſelbſt fort. Die Chriſten aber werden verfolgt, und dennoch blüht unſere Religion mehr als die eurige und iſt geſegneter. Euer gerühmtes Werk verfällt, der Glaube an Chriſtus aber, geſchmähet von euch und verfolgt von dem Kaiſer, erfüllt den Erdkreis, Oder wann zeigte ſich alſo die Weisheit und die Tugend der Jungfräulichkeit? Wann wurde ſo der Tod verachtet, als mit der Erſcheinung des Kreuzes Chriſti? Daran wird Niemand zweifeln, der die Märtyrer, die um Chriſti willen den Tod verachten, und die Jungfrauen der Kirche anſchaut, die wegen Chriſtus reine und unbefleckte Körper bewahren.

Das ſei genug um zu zeigen, daß der chriſtliche Glaube allein die wahre Gottesverehrung ſei. Sehet, ihr ſelbſt habt keinen Glauben, und ſuchet nur immer wie ihr demonſtriren könnet. Wir aber beweiſen nicht, wie unſer Lehrer ſagt, mit überredenden Worten griechiſcher Weisheit, mit voller Ueberzeugungskraft aber überführen wir durch den Glauben, der dem Gerüſte der Begriffe vorangeht[95]). Sehet, hier ſind einige Dämoniſche: verſuchet es, ſie mit euren Syllogismen zu heilen und zu reinigen. Oder wenn ihr nicht kömmet, ſo höret auf gegen uns zu ſtreiten, und erkennet die Gewalt des Kreuzes Chriſti. Indem er dieſes ſagte, rief er Chriſtum an, beſiegelte ſie mit dem Kreuzeszeichen, und ſogleich ſtanden ſie unverſehrt da, mit geſunden Sinn und dankten Gott. Die ſogenannten Philoſophen wunderten ſich ob des Zeichens, und ſtaunten aufrichtig ſeinen Scharfſinn an; er aber ſprach: was wundert ihr euch? Nicht wir ſind es, die es thun, ſondern Chriſtus iſt es, der durch die, ſo an

---

[95]) Τῃ δε πιστει πειθομεν ἐναργως προλαμβανουσῃ την ἐκ των λογων κατασκευην.

ihn glauben, wirket. Darum glaubet auch ihr. Ihr werdet erfahren, daß nicht Begriffskunst unsere Sache ist, sondern der Glaube der durch die Liebe wirksam ist. Wenn ihr den Glauben und die Liebe habet, so werdet ihr nicht mehr Demonstrationen suchen, sondern den Glauben an Christus für genügend durch sich selbst halten. So sprach Antonius; sie aber wunderten sich noch mehr, giengen mit freundlichem Gruße von ihm weg, und gestanden, daß seine Rede nützlich für sie gewesen sei.

Sein Ruf gelangte bis zum Kaiser. Denn Constantin und seine Söhne schrieben an ihn als ihren Vater, als sie solches erfuhren, und baten sich Rückschreiben aus. Allein er achtete diese Schreiben nicht sonderlich, und freuete sich nicht. Er blieb sich selbst gleich; er war wie zuvor, ehe er diese Briefe erhalten hatte. Er rief die Mönche zusammen und sprach: wundert euch nicht, wenn euch der Kaiser schreibet, er ist ein Mensch. Darüber wundert euch vielmehr, daß Gott sein Gesetz dem Menschen gegeben, und durch seinen Sohn zu uns geredet hat. Er wollte nun die Briefe gar nicht annehmen, weil er auf solche nicht antworten könne. Allein er wurde von den Mönchen dazu vermocht, weil es ja christliche Fürsten seien, und sein Benehmen Anstoß erregen könne. Er nahm sie also an, und antwortete: er freue sich, daß sie Christum verehren, und rieth ihnen was zu ihrem Heile führte. Sie sollten das Zeitliche nicht hoch anschlagen, sondern vielmehr des künftigen Gerichtes sich erinnern, und erkennen, daß Christus allein der wahre und ewige König sei. Er bat sie menschenfreundlich zu sein, für die Gerechtigkeit und die Armen zu sorgen. Sie aber empfingen seine Briefe und freuten sich. So war also Antonius bei Allen beliebt, und Alle schätzten ihn als Vater.

Oft geschah es, daß Antonius, wenn er mit andern sprach, plötzlich verstummte. Erst nach geraumer Zeit, knüpfte er das Gespräch wieder an, und die Anwesenden vermutheten, daß er eine Erscheinung gehabt habe. So sah ihn der Bischof Serapion. Einst wurde er nämlich ausser sich versetzt und seufzte sehr in seiner Anschauung. Nach einiger Zeit wendete er sich zu den Anwesenden, seufzte und zitterte und beugte die Knie, und blieb

lange in dieſer Stellung. Endlich ſtund der Greis auf und weinte. Die Anweſenden erzitterten und fürchteten ſich ſehr, und drangen in ihn zu ſagen, was ihn bewegte. Endlich erzählte er gezwungen, daß ein Strafgericht über die Kirche ergehe, und Menſchen gleich unvernünftigen Thieren werde überantwortet werden. Die Tempel würden entweiht und die heiligen Gefäße genommen. Nach einigen Jahren ereignete ſich das auch in Alexandrien. Er ermuthigte aber die Seinigen indem er ſagte: die Macht der Gottloſen werde bald vorüber ſein, und der fromme Glaube wieder frei gepredigt werden dürfen, ſie ſollten nur dem wahren Glauben treu bleiben. Man muß aber nicht unglaubig ſein, wenn ſolche Wunder durch die Menſchen geſchehen, denn der Heiland verſprach: „wenn ihr einen Glauben habt wie ein Senfkorn und ihr ſaget zu dieſem Berge, verſetze dich daher, ſo wird er ſich verſetzen, und nichts wird euch unmöglich ſein.“ (Matth. 17, 19.) Und wieder: „was ihr immer in meinem Namen den Vater bitten werdet, das wird er euch geben.“

Antonius gieng nun wieder in das Innere des Gebirgs zurück. Denn er erfreute ſich des Schauens der göttlichen Dinge, und war betrübt, wenn er geſtört wurde. Aber doch geſchah es ſehr häufig. Die Richter erſuchten ihn zu ihnen zu kommen, weil ſie ihre Stadt nicht verlaſſen könnten. Da er es abſchlug, ließen ſie die Verbrecher zu ihm hinführen. Er erwies ſich ihnen ſehr nützlich, und ſelbſt die Richter zogen Vortheile von ihm: er ermahnte ſie, Recht und Gerechtigkeit Allem vorzuziehen, Gott zu fürchten, und überzeugt zu ſein, daß ein Gericht über ſie ergehe, gleich dem, wie ſie richteten. Bei einer ſolchen Gelegenheit geſchah es, daß er, nachdem er einem Kriegsoberſten, der ſehr in ihn drang, herbeizukommen, das was ſeinem und der Seinigen Heil angemeſſen war, geſagt hatte, ſogleich wieder in das Gebirg zurückeilte. Da ihn der Kriegsoberſte bat, doch etwas zu verzögern, überzeugte er ihn durch folgendes ſchöne Gleichniß: wie die Fiſche, wenn ſie längere Zeit im Trocknen ſich aufhalten, ſterben, ſo vergehen die Mönche, wenn ſie unter euch verweilen. Wie der Fiſch ins Meer, ſo muß der Mönch in die Einſamkeit eilen, damit ſie in der Zögerung das Inwendige nicht verlieren.

Dieſes und vieles Aehnliche hörte der Feldherr (στρατηλατης) und ſtaunte und rief aus: „er iſt wahrhaft ein Knecht Gottes. Wie ſollte denn ein ungebildeter Mann einen ſolchen Geiſt haben, wenn er nicht von Gott geliebt wäre?“

Dem Balacius, der ſehr grauſam gegen die Chriſten (Katholiken) wegen ſeines Eifers für die Arianer wüthete, ſchrieb er einen Brief und kündigte ihm Gottes Strafgericht an. So ermahnte er die Harten; der Gedrückten aber nahm er ſo ſehr ſich an, daß man hätte glauben ſollen, er leide ſelbſt. Er war wie ein Arzt Egypten gegeben. Wer, der trauerte, kam zu ihm, und gieng nicht in Freuden fort? Wer weinte bei ihm über ſeine Todten und legte nicht die Trauer ab? Wer kam in Haß zu ihm und verwandelte ihn nicht in Freundſchaft? Welcher Arme, muthlos zu ihm kommend, verachtete nicht den Reichthum, und wer war nicht getröſtet in ſeiner Armuth? Welcher fahrläſſige Mönch gieng nicht geſtärkt von ihm? Welcher Jüngling beſtieg das Gebirg, ſah den Antonius, und verſchmähte nicht die Lüſte und liebte die Enthaltſamkeit? Wer von den Dämonen gequält, näherte ſich ihm, und hatte nicht Ruhe? Wer kam, von ſeinen Gedanken geplagt, zu ihm, und gieng nicht in Heiterkeit von dannen? Er erkannte, vermöge ſeiner Gabe die Geiſter zu unterſcheiden, die inneren Bewegungen eines Jeden genau. Wohin Jeder ſich neigte und angezogen war, entgieng ihm nicht. Es betrog ihn Keiner, und Jedem wußte er das für ſeine Krankheit angemeſſene zu rathen.

Er ſtarb 105 Jahre alt; er bat noch einmal die Mönche ſich rein von Irrlehren zu halten, die Ueberlieferung der Väter zu bewahren, und vor Allem den frommen Glauben an unſern Herrn Jeſus Chriſtus, welchen ſie aus der heil. Schrift erlernt und oft von ihm eingeſchärft erhalten hätten. „Ich gehe, ſetzte er hinzu, den Weg der Väter. Ich ſehe nämlich, daß der Herr mich ruft. Seid nüchtern und verlieret die Früchte eurer vieljährigen Arbeit nicht. Bemühet euch den erſten Muth zu bewahren. Ich bitte euch, meinen Leichnam nicht nach Egypten bringen zu laſſen, denn deßwegen bin ich auf das Gebirg gegangen. Ich habe immer, wie ihr wiſſet, gegen dieſe Sitte geeifert. Be-

decket meinen Leichnam mit Erde. In der Auferſtehung der Todten werde ich ihn ſchon wieder erhalten. Theilet meine Kleider; eine Melote und das Oberkleid, das mir der Biſchof Athanaſius gegeben hat, bringet ihm wieder; die andere Melote gebet dem Serapion, das Cilicium behaltet ihr. Kinder werdet ſelig. Antonius geht und iſt nicht mehr bei euch!" So ſprach er und die Mönche küßten ihn; mit freundlichem heiterem Geſichte blickte er ſie noch einmal an, und wurde den Vätern beigeſetzt. Die Mönche aber gaben Jedem die Reliquien, wie er es vrordnet hatte; und die, ſo ſie empfangen hatten, bewahrten ſie als Dinge von großem Werth. Denn wenn ſie ſie anſchauten waren des Antonius Reden mit Freuden ihnen gegenwärtig.

So alſo wurde Antonius gerühmt und bewundert von Allen, und erſehnt auch von denen, die ihn nie geſehen hatten: ein Beweis ſeines heiligen Sinnes und daß er von Gott geliebt war. Denn nicht durch Schriften, nicht durch griechiſche Weisheit, nicht durch irgend eine Kunſt, ſondern allein wegen ſeines frommen Glaubens wurde er berühmt. Wenn nicht Gott es wäre, der die Seinigen Allen bekannt machte, wie ſollte ſein Name ſo weit gehört werden? Wenn ſie auch im Verborgenen handeln, und verborgen bleiben wollen. Der Herr zeigt ſie als Leuchter Allen, damit jene, die von ihnen hören, anerkennen, daß ſeine Worte die Kraft in ſich haben, heilig zu leben[96]).

So faßte Athanaſius das Mönchsleben auf. Sollte dieſes in der Idee der Väter ein müßiges, äuſſerliches, phantaſtiſches, menſchenſcheues Leben ſein, wie man ſo oft behauptet hat?

---

[96]) Welche Wirkungen das Leben des heil. Antonius hervorbrachte ſ. Aug. confess. l. VIII. c. 6. Das Leſen deſſelben wurde ein Wendepunkt in Auguſtins Leben. Evagrius überſetzte noch im vierten Jahrhundert die Schrift des heil. Athanaſius ins Lateiniſche.

Fünftes Buch.

Drittes Exil des heil. Athanasius. Enthüllung der Tendenz der Arianer. Ihr Höhepunct und Fall.

Athanasius war im Verlaufe seiner Geschichte zu einer Berühmtheit und einem Ansehen gelangt, das ihm sehr schädlich werden konnte. Sein Ruhm war aus einem großen Kampfe hervorgegangen; er war demnach nothwendig an die Schande seiner Gegner geknüpft. Das lag in der Natur der Sache; aber man verzieh es ihm nicht: gleich als wäre es ihm möglich gewesen, sich zu vertheidigen, ohne zugleich seine Gegner zu widerlegen. Jemehr er aber der Gegenstand ihres Hasses wurde, desto mehr befestigte er sich in den Gemüthern der Katholiken. Auch das konnte mißbraucht werden, und es fehlte nicht an Versuchen, seine Gewalt über die Gemüther zu schändlichen Zwecken zu benützen. Im Occident empörte sich Magnentius; Constans, der Beschützer des Athanasius, so wie mehrere diesem vorzüglich günstige, zur kaiserlichen Familie gehörige Personen; wurden ermordet, und der Mörder bemächtigte sich des Reiches. Auch in Pannonien riefen die Legionen einen gewissen Veteranio zum Augustus aus. Magnentius schickte nun in mehrere Provinzen des römischen Reiches Männer aus, um allenthalben sich Anhänger zu erwerben. Nach Libyen und Egypten kamen Valens und Clementius. Der Letztere scheute sich nicht, sich auch zum heil. Athanasius zu begeben; und es ist gewiß keinem Zweifel unterworfen, daß er ihn für seinen Herrn zu gewinnen suchte, hoffend, daß ganz Egypten dem verehrten Oberbischofe folgen werde. Die Egyptier, setzte man voraus, die durch einige Maaßregeln des Constantius zu Gunsten der Arianer so viel gelitten hatten, würden gern von diesem sich lossagen. Auf der andern

Seite verſäumte auch Conſtantius nicht, den Athanaſius aufs Neue ſeiner Gunſt zu verſichern. Er ſchickte einige ſeiner vertrauteſten und vielvermögendſten, zugleich dem Athanaſius befreundeten Hofleute zu dieſem, um ihm Briefe zu überbringen, des Inhaltes daß er auch nach dem Tode des Conſtans unbeunruhigt ſeine Diöceſe beibehalten werde, daß er nur getroſt fortfahren möge, die Seinigen zur Frömmigkeit und zum Glauben heranzubilden, und ſich nicht fürchten ſolle vor den Ränken ſeiner Widerſacher. Zugleich erhielt der Präfect von Egypten den Befehl, die bereits begonnenen neuen Bewegungen gegen Anthanaſius nicht zu berückſichtigen, und ſie niederzuhalten. Denn nach dem Tode des Conſtans, dieſes mächtigen Beſchützers des Athanaſius, erhoben ſich ſogleich ſeine alten Feinde wieder. Die Lage des Conſtantius war bedenklich, den Magnentius, ein tüchtiger Germane[1]), war im Beſitze großer Macht. Allein Athanaſius in die zweifelhafteſten Umſtänden nie zweifelhaft, nie gewohnt der Pflicht und äußern Vortheilen einen gleichen Einfluß auf ſich zu geſtatten, und ſtets bereit, ſein Leben ſelbſt im Dienſte der Pflicht für Nichts zu achten, zeigte, wie bürgerliche Treue auch da ſtatt finden müſſe, wo man in anderer Beziehung zugleich dem Oberhaupte des Staates zu ſagen, verbunden iſt: wir müſſen Gott mehr als Menſchen gehorchen. Er verſammelte ſeine Gemeinde, und befeſtigte ſie in der Treue gegen Conſtantius, indem er, öffentlich für ſeine und des Reiches Wohlfahrt zu Gott bittend, den Gehorſam gegen ihn zur religiöſen Pflicht machte. Er konnte ſich in einer ſpäter geſchriebenen Apologie an Conſtantius ſelbſt auf das Zeugniß des Statthalters von Egypten berufen, der bei dieſer Fürbitte anweſend war, daß ſie wirklich ſtatt gefunden.

Durch die erwähnten Verſicherungen ſeiner Gunſt wollte ſich Conſtantius eigentlich der Gunſt des Athanaſius verſichern; dadurch gab er eine Blöße, deren er ſich gewiß ſpäter ſchämte, und

[1]) S. Luden Geſch. des teutſchen Volks II. B. S. 168. Wenn dieſer Geſchichtſchreiber aber S. 517. n. 10. nicht recht glauben will, ob es dem Athanaſius Ernſt geweſen, wenn er den Magnentius einen διάβολον nennt, ſo berückſichtigt er nicht, daß ja durch ihn die einzige Stütze im Staate, Conſtans, der katholiſchen Kirche und dem Athanaſius entzogen wurde.

die er bedecken zu müſſen glaubte. Als daher Veteranio durch Hinterliſt, und Magnentius in offenen Feldſchlachten beſiegt waren, (J. 351 — 353.) begann wieder der Kampf gegen Athanaſius. Seine alten Feinde benützten die Stimmung des Kaiſers ihre längſt gehegten Plane zu verfolgen, den katholiſchen Glauben nämlich zu verdrängen, und zogen den Kaiſer ganz in ihre Entwürfe. Der Widerſtand der katholiſchen Biſchöfe ſcheint den Conſtantius auch allmählig immer mehr gegen ihr Bekenntniß aufgebracht zu haben. Es findet wohl ein innerer Zuſammenhang ſtatt. Die Euſebianer erkannten den Kaiſer willig als Regenten der Kirche an; die Katholiken aber vertheidigten die Selbſtſtändigkeit der ihrigen. Eine jede Secte hat ſchon wegen ihrer Losgeriſſenheit vom Ganzen der Kirche die Tendenz eine bloße Staatsreligion zu werden: der Glaube der Arianer an den Heiland als ein beſchränktes Weſen, drückte die Idee der allgemeinen Kirche zu einer beſchränkten Staatskirche herab: mit der Würde des Heilandes verlor nothwendig ſeine Stiftung, die Kirche, auch ihre Würde: ihrer in ſich würde- und haltungsloſen Kirche ſuchten ſie durch ihre Auflöſung in den Staat Würde und Haltung zu geben. Das gefiel einem ſchwachen Regenten wie Conſtantius. Die katholiſche Kirche hingegen konnte durch den Glauben an die Göttlichkeit des Heilandes nie die dürftige Vorſtellung von ſich gewinnen, daß ſie eine Staatskirche ſei. Mit der Behauptung ihrer Selbſtſtändigkeit brachte ſie aber auch den Conſtantius gegen ihren Glauben auf.

Die Arianer, die unterdeſſen mit allem Eifer die Ketzerei des Photinus auf zwei Synoden zu Sirmium verdammt hatten, friſchten theils die alten Klagen wieder auf, theils dachten ſie auf neue. Valens und Urſacius nahmen ihre Reue wieder zurück, indem ſie vorgaben, ſie ſeien nur dazu gezwungen worden. Von allen Seiten ſah Athanaſius ein Ungewitter gegen ſich aufſteigen. Er ſendete daher fünf Biſchöfe und drei Prieſter an Conſtantius, die, die gegen ihn vorgebrachten Klagen widerlegen, und was ihnen ſonſt zweckmäßig ſcheine, vorbringen ſollten [2]). Es war

[2]) Sozom. l. IV. c. 5. verlegt dieſe Geſandtſchaft in eine ſpätere Zeit.

fruchtlos. Die neuen Klagen aber waren dieſe, wegen des Athanaſius ſeien Conſtans und Conſtantius ſchon beinahe offene Feinde geworden, und ſtets habe er jenem gegen ſeinen Bruder feindſelige Geſinnungen beizubringen geſucht. Mit dem Uſurpator Magnentius ſei er in Verbindung geſtanden. In einer Kirche von Alexandrien habe er vor ihrer Weihe feierlichen Gottesdienſt gehalten: und endlich ſei er, ungeachtet einer Vorladung zu Conſtantius zu kommen, nicht erſchienen. Wie es ſich mit dieſen Klagen verhält, wie namentlich bei einer derſelben, um ſie nur möglich zu machen, die ausgeſuchteſte Bosheit thätig war, wird ſich weiter unten näher ergeben.

In Arles (353) wurde auf Verlangen des Papſtes Liberius, von Conſtantius eine Synode verſammelt. Wahrſcheinlich hatte der Kaiſer die Zuſtimmung der Biſchöfe zur Abſetzung des Athanaſius einzeln verlangt, der Papſt aber geglaubt, daß eine Synode dem Kaiſer beſſer widerſtehen könne, als die vereinzelten Biſchöfe [3]). Vincentius, Biſchof von Capua, mit allen Vertheidigungsmitteln des Athanaſius verſehen, und beauftragt, den Glauben gegen die Arianer zu handhaben, ſo wie dafür zu ſorgen, daß geſetzlich die Sache des Athanaſius unterſucht und entſchieden werde, vertrat den Papſt Liberius auf der Synode.

Es wurde aber ſogleich ohne Umſtände von den Biſchöfen gefordert, den Athanaſius zu verdammen. Da ſie keine Gründe dazu zu haben glaubten, verweigerten ſie ihre Zuſtimmung. Allein die Drohungen des Kaiſers, der Schrecken mit dem er Allen zuſetzte, beſtimmten endlich die Biſchöfe, ihre Unterſchrift zu geben. Selbſt Vincentius unterzeichnete den Beſchluß. Er hatte in der Noth den Vorſchlag gemacht, um doch in etwas den erhaltenen Aufträgen zu entſprechen, daß man zwar den Athanaſius abſetzen möge, allein auch die Lehre der Arianer und ihre erkannten Anhänger verdammen ſolle. Man entgegnete ihm, daß das Letztere

---

Allein in der vit. Ath. von Montfaucon fol. XXXI. Opp. ed. Bened. Tom. I. wird ſie mit mehr Wahrſcheinlichkeit hieherbezogen.

[3]) Daß Liberius die Synode verlangte, ſagt er ſelbſt bei Hil. fragm. V. fol. 1330: Propter quae concilium fieri mansuetudinem tuam. fueram deprecatus. Vergl. n g. des Benedictiners Conſtant z. d. St.

nicht der Zweck der Synode ſei; alle ſeine Bemühungen waren vergeblich. Nur Paulinus, Biſchof von Trier, konnte durch keine Drohungen vermocht werden, dem Athanaſius die Gemeinſchaft zu verſagen, und die arianiſchen Biſchöfe anzuerkennen. Die übrigen Biſchöfe ſahen in dem Schickſale dieſes Mannes, was auch ihnen bevorſtund, wenn ſie gleich ihm die Gerechtigkeit dem Befehle des Kaiſer vorgezogen hätten. Paulinus nämlich wurde nach Phrygien verwieſen unter die Montaniſten, wo er nach einigen Jahren vor Gram und Hunger ſtarb.

Dem Papſte verurſachte der Fall des Vincentius, denn ſo wurde ſein Benehmen zu Arles allgemein genannt, tiefen Schmerz. An Hoſius, Biſchof von Corduba, ſchrieb er nämlich: „ich habe großes Vertrauen auf den Vincentius geſetzt, weil er mit der Sache genau bekannt, und mit deiner Heiligkeit oft in derſelben zu Gericht geſeſſen war. Ich glaubte das ganze Evangelium könnte durch ihn geſchützt werden. Aber nicht nur hat er Nichts durchgeſetzt, er ließ ſich auch noch zur Verſtellung verleiten. Durch ſein Benehmen wurde ich mit einem doppelten Gram erfüllt; ich wünſchte lieber für Gott zu ſterben, damit ich nicht als der neueſte Ankläger (gegen Athanaſius) erſcheine, und man von mir nicht glaube, ich hätte einer unevangeliſchen Handlungsweiſe meine Zuſtimmung gegeben.“ Auch andere Biſchöfe munterte Liberius auf, ſich durch das Betragen des Vincentius nicht im Guten irre machen zu laſſen“ [4]).

Liberius bemühte ſich alſo auf alle Weiſe, den Verdacht von ſich zu entfernen, daß ſein Legat nur der erhaltenen Weiſung gemäß nachgegeben habe. Allein dadurch, ſo wie ſchon durch die Aufträge, die er ſeinem Bevollmächtigten zu Arles gegeben hatte, zog er ſich ſelbſt den Zorn des Kaiſers zu; man gieng ſchon damit um, auch Klagen gegen ihn vorzubringen, wohl in der Abſicht, ihn ſeiner Stelle zu entſetzen [5]). Man warf ihm vor, er

[4]) Hilar. fragm. VI. fol. 1334. Andere Schreiben des Liberius ſiehe bei Baronius ad ann. 353. n. 20.

[5]) Hilar fragm. V. fol. 1329 ſagt Liberius in ſeinem Schreiben an Conſtantius: Sermo enim pietatis tuae, jam dudum ad populum missus, me quidem, quem patienter omnia ferre necesse est, plurimum lacerat.

ſei auf eine unerlaubte Weiſe zu derſelben gelangt, und ſuche ſich ausgedehntere Rechte anzumaßen; in der Sache des Athanaſius endlich habe er gewiſſe Urkunden vernichtet, aus welcher die Strafbarkeit deſſelben hervorgehe.

Deßungeachtet bot der Papſt Alles auf, die Beſchlüſſe von Arles zu vernichten. Er ſchickte eine neue Geſandtſchaft an den Kaiſer, um dieſen zur Berufung einer abermaligen Synode zu beſtimmen. Zu dieſer Sendung erbot ſich Lucifer, Biſchof von Cagliari, ein freimüthiger, entſchloſſener, herzhafter Mann, aber von übertriebenem Eifer, und wildem Ungeſtümm. Beigegeben wurden ihm aus dem römiſchen Klerus der Prieſter Pankratius und der Diakon Hilarius. Damit aber Muth mit Weisheit vereint vor dem Kaiſer erſcheine, bat Liberius den Biſchof Euſebius von Vercelli in Ligurien, ſich der Geſandtſchaft anzuſchließen. Dieſer Mann war allgemein geachtet wegen ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung, und verehrt wegen ſeiner Frömmigkeit. Er zögerte nicht in ſo wichtiger Angelegenheit ſeine Dienſte anzubieten.

Der Papſt ſagt in ſeinem Schreiben an den Kaiſer: „es ſei ihm höchſt ſchmerzhaft, daß er ſich unerachtet aller Mühe, die er ſich gebe, die Gewogenheit des Kaiſers nicht erwerben könne. Er wünſche einen aufrichtigen Frieden mit ihm, der nicht auf trügeriſchen Worten beruhe, ſondern dem Evangelium gemäß ſei. Es handle ſich nicht mehr um Athanaſius allein, ſondern um vieles Andere noch, beſonders um die Erhaltung des Glaubens, auf welchem ja alle Hoffnung beruhe. Er könne ſich nicht vorſtellen, welche Briefe er ſolle unterdrückt haben. Es ſeien ihm Briefe aus dem Orient und aus Egypten zugekommen; in beiden ſeien gegen Athanaſius dieſelben Verbrechen enthalten; ſie ſeien aber von den egyptiſchen Biſchöfen wiederlegt worden. Er habe alle erhaltenen Briefe in der Kirche und vor der Synode vorgeleſen. Es ſei um ſo weniger Grund vorhanden, etwas zu verheimlichen, als ſich ohnedies die Mehrzahl der Biſchöfe für Athanaſius ausſpreche. — Gott ſei ſein Zeuge, und alle Glieder ſeiner Kirche, daß er alles Irdiſche gering ſchätze; gegen ſeinen Willen ſei er zu ſeinem Amte erhoben worden. Darum wolle er auch ſtets daſſelbe auf eine Gott gefällige Weiſe verwalten. Er

habe nie ſeine eigenen Verordnungen vollzogen, ſondern für die Aufrechthaltung der apoſtoliſchen Sorge getragen. Der Sitte und der Ordnung ſeiner Vorfahrer ſei er treu geblieben, er habe weder zugegeben, daß die Rechte des Episcopats der Stadt Rom vergrößert, noch, daß ſie vermindert würden. Sein ſtetes Verlangen ſei, dem durch die Reihenfolge der Biſchöfe überlieferten Glauben treu zu bleiben. Seine Sorge für die Kirche erheiſche, offen mit dem Kaiſer zu ſprechen. Die Morgenländer verlangten ſeine Gemeinſchaft, ſeinen Frieden. Allein die Gemeinſchaft ſei nicht möglich, da Mehrere derſelben, ſchon vor acht Jahren zu Mayland die arianiſchen Irrlehren nicht hätten verwerfen wollen. Es ſei nichts Neues, daß man unter dem Namen des Athanaſius die Lehre der Kirche angreife. Mehrere früher als Anhänger des Arius abgeſetzte und excommunicirte Prieſter und Diakonen ſeien Biſchöfe geworden. Solchen Leuten nun ſollten die übrigen Biſchöfe unterthänig ſein! Auch zu Arles habe man ſich geweigert des Arius Lehre zu verwerfen, wohl aber den Athanaſius der Gemeinſchaft beraubt. Der Kaiſer möge daher eine Synode geſtatten, welche mit aller Umſicht die Sache unterſuche, und den Glauben, den zu Nicäa die allgemeine Kirche einſtimmig ausgeſprochen habe, bewache.“ So ſchrieb Liberius (Hilar. frag. fol. 1329.)

Die Geſandten beſtimmten den Kaiſer ohne Mühe, eine neue Synode zu geſtatten. Sie wurde nach Mailand (355) berufen. Dem Conſtantius war es ſchon einmal gelungen, die Zuſtimmung der Biſchöfe zu erhalten; es ſchien ihm auch diesmal nicht ſchwer. Aus dem Oriente waren wenige Biſchöfe anweſend; aus dem Occident aber, obſchon nicht Alle, doch gegen dreihundert. Euſebius von Vercelli ſah nichts Gutes voraus, und wollte darum nicht erſcheinen. Allein ſowohl die katholiſchen Biſchöfe, als Conſtantius riefen ihn herbei: jene ſuchten in ihm eine Stütze für Athanaſius, dieſer wollte die Beſchlüſſe gegen Athanaſius durch das Anſehen eines ſo gewichtvollen Mannes beſchönigen. Er erſchien. Zehn Tage lang mußte er warten, ehe er zu den Berathungen gezogen wurde: die Arianer nämlich hatten unterdeſſen geheime Zuſammenkünfte. Nachdem alle Ein-

leitungen getroffen waren, verlangten die arianiſchen Biſchöfe in der Synode, daß Athanaſius verdammt werde. Die katholiſchen hingegen drangen beſonders unter Anleitung des genannten Euſebius darauf, daß vor Allem das Bekenntniß von Nicäa unterſchrieben werden müſſe, weil Einige zugegen ſeien, deren Glaube verdächtig ſei, die alſo nicht Richter ſein könnten. Dionyſius, Biſchof von Mayland, hatte ſchon ein Blatt zur Hand genommen, um die Unterſchriften zur Beſtätigung des genannten Bekenntniſſes zu eröffnen. Valens riß es ihm aus der Hand. Es kam alſo nicht zur Unterzeichnung des nicäiſchen Symbolums. Das Gerücht davon verbreitete ſich in der Stadt; die Gemeinde von Mayland, hörend, daß der überlieferte Glaube gefährdet ſei, gerieth in große Bewegung. Daher wurden der Sicherheit wegen die Sitzungen nicht mehr in der Kirche, wie es bei Synoden üblich war, ſondern im kaiſerlichen Palaſte fortgeſetzt. Der Kaiſer ſaß hinter einem Vorhange und hörte den Verhandlungen zu. Ein Edict, worin arianiſche Behauptungen eingeſtreut waren, wurde nun den Biſchöfen vorgelegt, deſſen Inhalt, wie Conſtantius ſich darin ausdrückt, ihm im Traume durch Gott geoffenbart worden ſei; auch berief er ſich, um ſeinen Befehlen göttliche Auctorität zu geben, auf ſeine Siege über alle ſeine Feinde, in welchem ſich offenbar Gott für ihn ausgeſprochen habe. Daraus ſollten die Biſchöfe abnehmen, daß er gewiß Nichts verlange, was nicht dem Rechte und der Wahrheit gemäß ſei. Athanaſius alſo ſollte, und dies war der Hauptinhalt ſeiner Befehle, abgeſetzt werden; das verlange der Kirchenfrieden, wurde geſagt, deſſen Wiederherſtellung Conſtantius einzig bezwecke. Die Commiſſäre des Kaiſers rühmten noch beſonders des Kaiſers Orthodoxie, obſchon Lucifer von Cagliari ſie zu verdächtigen ſuche.

Die Biſchöfe ſollten nun ohne alle Unterſuchung das Edict unterzeichnen; denn die Berufung auf den Traum des Kaiſers und ſeine Waffenthaten ſollten ja die Stelle der Beweiſe gegen Athanaſius vertreten. Da ſprach Lucifer von Cagliari, der Glaube von Nicäa ſei allein fromm und geſund, wenn alle Waffenmacht des Kaiſers auftrete, ſo werde er doch das Edict nicht unterzeichnen. Er hatte die Keckheit, das Edict gottesläſterlich zu nennen. Von nun an ſcheint der Kaiſer

ſeine Stelle hinter dem Vorhang verlaſſen zu haben, um unmittelbaren Antheil an den Verhandlungen zu nehmen. Es war noch Mäßigung von Seiten des Kaiſers genug, daß er ſich vorläufig nur gegen die Verwegenheit des Lucifer erklärte, und ihm nur bedeutete: es ſei ſeine Sache nicht, ihn von Arianismus zurückzubringen. Er drang auf die Verdammung des Athanaſius. Die Biſchöfe entgegneten, es ſei dem Valens und Urſacius kein Vertrauen in ihren neuen Anklagen zu ſchenken, da ſie unlängſt ſelbſt Alles widerrufen hätten, was je von ihnen gegen den Athanaſius ſei vorgebracht worden; ſie könnten nicht als Ankläger gelten. Da nahm der Kaiſer das Wort und ſprach: er ſei der Ankläger des Athanaſius, um ſeinetwillen ſollten ſie den Ausſagen des Valens und Urſacius glauben. Man antwortete ihm: wenn auch das der Fall ſei, ſo ſei doch der Beklagte abweſend; eine Synode ſei kein römiſcher Gerichtshof; obſchon er Kaiſer ſei, müßten doch, da es ſich um einen Biſchof handle, beide Theile nach den Geſetzen der Kirche gleiche Vortheile genießen. Athanaſius ſei weit entfernt; wenn er (Conſtantius) dem Valens und Urſacius auf ihr Wort hin Glauben beimeſſe, ſo ſei kein Grund vorhanden, warum er nicht auch den Athanaſius auf ſein Wort hin glauben wolle, ja er gebe durch ſein Verlangen dem Verdachte Raum, daß nicht ſo faſt er den Klagen gegen Athanaſius glaube, als daß vielmehr deſſen Widerſacher erſt auf ſein Geheiß Klage führten. Der Kaiſer löſ'te dieſe Berufungen auf kirchliche Geſetze damit, daß ſein Wille Kirchengeſetz ſei; auch die Morgenländer widerſetzten ſich ihm nicht, ſagte er, wenn er Befehle gebe. Sie ſollten darum gehorſamen, oder ſie würden verbannt werden. Die Biſchöfe ſtaunten, die Hände gegen Himmel emporhebend; ſie erinnerten den Kaiſer, daß das Reich nicht ſein Eigenthum, ſondern nur von Gott ihm übergeben ſei, der es ihm auch wieder nehmen könne; ſie hielten ihm den Tag des Gerichtes vor, und gaben ihm zu beherzigen, daß er die Kirche nicht zu Grunde richten, Kirche und Staat nicht vermiſchen ſolle [a]). Der Kaiſer zog

[a]) Συνεβουλευον αὐτῳ με διαφθειρειν τα ἐκκλησιαστικα, μηδε ἐγκαταμισγειν την Ρωμαϊκην ἀρχην τῃ της ἐκκλησιας διαταγῃ.

das Schwerdt und befahl ihnen zu ſchweigen. Einige ſollten ſogar auf ſeinen Befehl hingerichtet werden, was er jedoch wieder zurücknahm. Auch der Vorſchlag, daß die Biſchöfe auf eigene Koſten nach Alexandrien reiſen wollten, um wenigſtens auch katholiſche Ankläger zu hören, wurde verworfen. Das Ende war, daß, wer in die Verdammung des Athanaſius nicht einwilligte, wirklich verwieſen wurde. Ein Legat des Papſtes, der Diakon Hilarius nämlich, wurde ſogar von Valens, Urſacius und einigen Verſchnittenen thätlich gemißhandelt; ſie entblößten und geißelten ihn. Lucifer wurde nach Germanicia verbannt, wo ihn in einem finſtern Gefängniſſe Niemand beſuchen durfte; Euſebius von Vercelli nach Scythopolis; Dionyſius von Mayland nach Kappadocien, wo er ſtarb. Die übrigen Biſchöfe wichen den Drohungen; ſie anerkannten die Gemeinſchaft mit den Arianern und verließen die des Athanaſius, in deſſen Abſetzung ſie alſo einwilligten. An die Stelle der abgeſetzten katholiſchen Biſchöfe kamen Arianer. So nach Mayland Aurentius, der aus Kappadocien, herbeigerufen wurde. Athanaſius bemerkt hiebei, daß er noch nicht einmal die lateiniſche Sprache verſtanden habe, während er doch Biſchof einer lateiniſchen Stadt werden ſollte; ſo ſei die kirchliche Zucht zerſtört, und ein neues Wahlgeſetz der Biſchöfe eingeführt worden [7]).

Von Mayland aus ſollte nun das Unheil über die ganze Kirche ſich allmählig verbreiten. Dem Papſte Liberius ſchwebte ſeine Zukunft ſchon vor, als er einen Troſtbrief an die verbannten Biſchöfe ſchrieb. Er preißt im demſelben ihren ſtandhaften Glauben, und nennt ſie Confeſſoren. Er verſichert ſie, daß er im Geiſte bei ihnen ſei, und drückt ſeine Trauer aus, daß er, noch in Erwartung ſchwebend, durch eine harte Nothwendigkeit an der Theilnahme ihres Looſes verhindert ſei. Gerne, ſagt er, hätte er ihr Vorbild im rühmlichen Bekenntniß ſein mögen. Nun

---

[7]) Athan. hist. arian. §§. 33. 34. 76. Hilar. epist. ad Constantium §§. 7. 8. fol. 1222. Dies Zeugniß iſt um ſo merkwürdiger, als der Brief ſelbſt an Conſtantius gerichtet iſt. Lucifer in der Schrift quod sit moriend. pro Christo und Sulpitius Severus an mehreren Orten.

bitte er ſie, daß ſie ihm von Gott Kraft erflehen möchten, die immer traurigeren Nachrichten mit Standhaftigkeit zu ertragen, und mit unverletztem Glauben an ihrer Verherrlichung Antheil nehmen zu können. (Hilar. frag. VI. fol. 1333.) Bald kam aber der Erſte der Verſchnittenen am kaiſerlichen Hofe, um durch Geſchenke und Drohungen den Papſt zu bewegen, den Athanaſius zu excommuniciren, und mit den Arianern in kirchliche Verbindung zu treten. Liberius entgegnete, er könne den Athanaſius nicht verdammen, da er von zwei Synoden für unſchuldig ſei erklärt worden. Der Kaiſer ſolle vielmehr das gegen Athanaſius Beſchloſſene vernichten, und die Sache von einer Synode unterſuchen laſſen, die nicht im kaiſerlichen Palaſte gehalten wäre, wo kein Kaiſer und kein Comes ſei, wo keine Gewaltthätigkeit ſtatt finde, ſondern die Furcht vor Gott allein entſcheide. Keine Arianer ſollten auf ihr zugelaſſen werden, da ſie von der Synode von Nicäa excommunicirt worden ſeien. Zu einer Synode dürfe Keiner Zutritt haben, der den Glauben beſtreite. Zuerſt müſſe Einigkeit im Glauben hergeſtellt werden. Auch der Heiland habe keinen Kranken geheilt, als nachdem er ſich von ſeinem Glauben überzeugt gehabt habe. Das habe er von den Vätern gelernt, das ſolle auch der Verſchnittene dem Kaiſer hinterbringen. Wenn dieſer darnach ſeine Handlungsweiſe einrichte, werde es ihm nützen, und die Kirche erbauet werden. Unter Drohungen entfernte ſich der Verſchnittene, und legte das Geſchenk auf dem Grabe des heil. Petrus nieder. Liberius, ein ſolches Opfer verſchmähend, ließ es ihm wieder zuſtellen.

Dem Präfecten von Rom wurde nun der Befehl zugeſchickt, ſich entweder heimlich des Liberius zu bemächtigen, oder ihn geradezu öffentlich zu ergreifen, und ins Hoflager des Kaiſers zu bringen. Niemand durfte den Liberius ſprechen. Schrecken verbreitete ſich in der ganzen Stadt; man befürchtete das Aeuſſerſte. Die Matronen flohen auf das Land. Bald wurden alle Zugänge zur Stadt verſchloſſen, und die blos Anſäßigen aus Rom vertrieben. Vielen Männern wurde Geld angeboten, wenn ſie gegen Liberius Klagen vorbrächten. Endlich wurde er zu Conſtantius abgeführt. (Athan. hist. Arian. 36–38.) Man hat Mühe,

alle dieſe Anſtalten zu begreifen. Was fürchtete denn der Kaiſer? Er drückte die Häßlichkeit ſeines Verfahrens am beſten durch ſeine Aengſtlichkeit aus.

Theodoret erzählt (l. 4. c. 16.) nun folgendes: „Conſtantius der Kaiſer ſprach zu Liberius: Weil du ein Chriſt biſt, und Biſchof unſerer Stadt, haben wir beſchloſſen, dich rufen zu laſſen, und dich aufzufodern, die wahnſinnige Gemeinſchaft mit Athanaſius, dem Böſewicht aufzugeben. Die allgemeine Stimme hat ſich gegen ihn entſchieden, und ihn durch den Beſchluß einer Synode der Gemeinſchaft mit der Kirche für unwürdig erklärt. Liberius ſprach: Kaiſer, die kirchlichen Gerichte müſſen gerecht ſein. Wenn es dir nun gefällt, ſetze ein Gericht nieder. Scheint er der Verdammung würdig, dann ſoll gegen ihn nach der kirchlichen Ordnung das Urtheil gefällt werden. Es geht nicht an ohne Unterſuchungen zu verurtheilen. Der Kaiſer: die allgemeine Stimme hat ſich über ſeine Gottloſigkeit ausgeſprochen; er überliſtet Alle von Anfang an. Liberius: diejenigen, welche ſich gegen ihn erklärt haben, waren keine Augenzeugen deſſen, was geſchehen iſt; ſie handelten vielmehr aus eitlem Ruhme, aus Furcht, aus Beſorgniß von dir gemißhandelt zu werden. Der Kaiſer: welchen eitlen Ruhm meinſt du, welche Furcht welche Mißhandlung? Liberius: die lieben Gottes Ruhm nicht, welche um deiner Geſchenke willen, den verurtheilen, den ſie nicht geſehen, den ſie nicht gerichtet haben. Das ziemt ſich für Chriſten nicht. Der Kaiſer: er wurde in ſeiner Gegenwart auf der Synode von Tyrus gerichtet, und alle Biſchöfe ſtimmten bei. Liberius: nie wurde er in ſeiner Gegenwart gerichtet; denn diejenigen, die ihn damals verurtheilt haben, verurtheilten ihn ohne Gründe, und nachdem Athanaſius das Gericht ſchon verlaſſen hatte. Nun nahm Euſebius, der Verſchnittene *), das Wort: Auf der Synode von Ni-

*) Athanaſius iſt beſonders den Verſchnittenen abhold, ſie waren die größten Feinde der katholiſchen Lehre. hist. Arianor. §. 38. erklärt alſo, warum ſie den Sohn Gottes läugnen: και το παραδοξον της επιβουλης τουτο εστι, ότι ή αρειανη αιρεσις, αρνουμενη τον υιον του θεου εξ ευνουχων εχει την βοηθειαν, οιτινες ως τη φυσει, ούτως και την ψυχην ογγοι τυχανοντες ού φερουσιν όλως ακουειν περι υιου.

cäa hat man gefunden, daß er der katholiſchen Lehre entgegen iſt. Liberius: (der ſinnloſen Rede des Verſchnittenen nicht achtend) fünf nur haben ihn gerichtet, die mit Iſchyras nach Mareotis ſich begaben [9]). Sie wurden geſchickt, um gegen den Angeklagten Acten zu verfertigen. Zwei von dieſen Abgeſandten ſind geſtorben Theodor und Theognis. Drei leben noch, Maris, Valens und Urſacius. Die Synode von Sardika hat die Abgeſandten gerade um ihres Betragens willen verurtheilt. Sie haben nachher der Synode (von Rom) Schriften eingereicht, in welcher ſie um Verzeihung bitten, daß ſie in Mareotis einſeitige Acten, um darauf eine falſche Anklage zu gründen, verfertigt hätten. Wir haben ihre Schriften zur Hand. Welchen von dieſen, o Kaiſer, ſollen wir glauben und mit welchen uns in Gemeinſchaft ſetzen, jenen, die den Athanaſius früher verurtheilten, und nachher deßhalb um Verzeihung baten, oder jenen, die dieſe verurtheilt haben? Da ſprach der Biſchof Epiktetus [10]): Kaiſer, Liberius hat nicht ſo faſt die Abſicht den Glauben und die kirchlichen Gerichte zu vertheidigen, als vielmehr, ſich vor den römiſchen Senatoren rühmen zu können, daß er den Kaiſer überwunden habe. Der Kaiſer: der wievielte Theil des Reiches biſt du daß du allein dem unheiligen Manne beiſtimmſt, und den Frieden des Reichs, ja der ganzen Welt ſtörſt? Liberius: nicht dadurch, daß ich allein

---

[9]) Henricus Valesius ad h. l. ſagt: Sed hic quaeri merito potest, quomodo verum sit, quod ait Liberius, quinque solos episcopos condemnasse Athanasium in Synodo Tyri, cum ni ea Synodo plurimi fuerint episcopi. Huic objectioni ita respondentum videtur. Quinque episcopi missi sunt in Mareotem a Synodo Tyri, ut in ea cognoscerent, de sacro poculo, quod ab Athanasio fractum fuisse dicebatur, et de aliis criminibus, qua illi fuerant objecta. Hi quinque episcopi, cum in Mareotem venessent, falsa illic acta conscripserunt. Quae cum postea retulissent, ad Synodum, ex eorum fide statim damnatus est Athanasius. Recte ergo hi quinque soli Athanasium damnasse dicuntur, cum ex illorum falsa relatione damnatus fuerit Athanasius.

[10]) Athanas. hist. Ar. §. 75. giebt nähere Auskunft über dieſen Hofbiſchof. Er nennt ihn einen Neophyten, einen verwegenen Jüngling, der, alle Plane des Conſtantius auszuführen bereit, von dieſem vorzüglich geliebt worden ſei.

bin, verliert das Wort des Glaubens ſeine Kraft. Denn auch im alten Teſtamente widerſtanden nur drei dem Befehle. Euſebius der Verſchnittene: den Kaiſer vergleichſt du mit Nabuchodonoſor? Liberius: keineswegs, ſondern du verdammſt ohne Grund einen Mann, den wir nicht gerichtet haben. Ich verlange nur, daß zuerſt eine allgemeine Unterſchrift den zu Nicäa ausgeſprochenen Glauben beſtätige. Unſere Brüder ſollen von der Verbannung zurückgerufen, und in ihre Stellen wieder eingeſetzt werden. Wenn ſofort diejenigen, die jetzt die Kirche verwirren, mit dem apoſtoliſchen Glauben übereinſtimmen, dann ſollen ſich Alle nach Alexandrien begeben, wo der Beklagte und die Kläger ſich aufhalten. Es ſollen ihnen Sachwalter gegeben werden, wir unterſuchen und fällen dann das Urtheil. Der Biſchof Epiktet: die öffentliche Poſt kann die Ueberfahrt der Biſchöfe nicht beſtreiten. Liberius: die kirchlichen Angelegenheiten bedürfen der öffentlichen Poſt nicht. Denn die Kirchen vermögen wohl die Biſchöfe bis an das Meer zu bringen. Der Kaiſer: das Beſchloſſene muß beſtehen. Das Urtheil der Mehrzahl der Biſchöfe muß gelten. Du allein biſt der Freund des unheiligen Mannes. Liberius: es iſt unerhört, daß der Richter Jemanden eines Verbrechens beſchuldigt, wenn der Angeklagte abweſend iſt, als habe er eine private Feindſchaft. Der Kaiſer: er hat Alle insgeſammt beleidigt, Keinen aber ſo, wie mich. Er war nicht zufrieden mit dem Untergange meines ältern Bruders, auch den ſeligen Conſtans reizte er beſtändig gegen mich auf. Ich habe nur durch größere Sanftmuth die Anfälle des Gereizten und des Anreizenden ertragen. Ich halte keinen Sieg für ſo groß, nicht einmal den über Magnentius und Silvanus, als den, wenn dieſer häßliche Mann von ſeinem Amte entfernt wird. Liberius: räche durch die Biſchöfe deine Feindſchaft nicht; denn die Hände der Biſchöfe müſſen nur ſegnen und weihen. Wenn es dir alſo gefällt, rufe die Biſchöfe zurück. Und wenn es ſich ergiebt, daß ſie mit ihm übereinſtimmen, der zu Nicäa den wahren Glauben vertheidigt hat, dann ſollen ſie wegen des allgemeinen Kirchenfriedens zuſammenkommen, damit ſie dem Manne, der nichts begangen hat, nicht wehe thun. Der Kaiſer: um Eines handelt es ſich. Setzeſt du dich mit der Kirche in Gemeinſchaft, ſo iſt es mein Wille, dich nach

Rom zurückzuſchicken. So ſtimme für den Frieden, unterſchreibe und kehre nach Rom zurück. Liberius: ich habe ſchon von den Brüdern in Rom Abſchied genommen. Denn die Bande der Kirche ſind mehr werth, als der Aufenthalt in Rom. Der Kaiſer: du haſt drei Tage Bedenkzeit, ob du unterſchreiben und nach Rom zurück willſt, oder dich zu beſinnen, welchen Ort der Verbannung du vorzieheſt. Liberius: drei Tage und drei Monate verändern meine Geſinnung nicht. Schicke mich, wohin du willſt."

Nach zwei Tagen wurde Liberius wieder vorgerufen und nach Beröa verwieſen. Der Kaiſer und nachher die Kaiſerin boten ihm Reiſegeld an. Er lehnte den Antrag ab, weil der Kaiſer das Geld für ſeine Soldaten bedürfe. Endlich ſollte Euſebius der Verſchnittene ihm noch eine Summe einhändigen. Dieſem ſagte Liberius: du haſt die Tempel des ganzen Reiches ausgeleert, und willſt mir, wie einem Verbrecher, Almoſen geben. Gehe und werde zuerſt ein Chriſt. Nach drei Tagen verfügte ſich der ſtandhafte Papſt an den Ort ſeines Exiliums. Liberius wurde wegen ſeiner Freimüthigkeit allgemein bewundert[11]). — So ergieng es dem Papſte; aber auch andere Biſchöfe in Italien wurden verfolgt. Es verbargen ſich Viele, als der Vorfall mit Liberius kund wurde. Maximus, Biſchof von Neapel, verweigerte aber freimüthig die Unterſchrift und erfuhr gleiches Loos mit Liberius. An ſeine Stelle kam Zoſimus, ſo wie an die des Liberius der römiſche Diakon Felix, Beide dem katholiſchen Bekenntniſſe zugethan; aber zweideutigen Benehmens, ſeitdem die Arianer die Oberhand erhielten[12]).

---

[11]) Athanas. hist. Arianor. §. 39. 40. οὑτω μεν ὁ λιβεριος, τοτε λεγω, παρα παντων ἐθαυμαζετο, er erzählt das Geſpräch des Liberius mit Conſtantius im Auszug. Vergl. Ammianus Marcell. l. XV. c. 7. Dieſer, ein Heide, ſpricht überhaupt mit großer Achtung von Liberius, deſto nachtheiliger von Conſtantius.

[12]) Socrat. l. II. c. 37. ſagt, Felix ſei auf die Seite der Arianer getreten. Andere jedoch, ſetzt er hinzu, behaupteten, er ſei kein Arianer geweſen, ſondern zum Epiſkopate gezwungen worden. Athanas. hist. Ar. §. 75. nennt ihn ἐπισκοπον ἐν τω παλατιῳ; und erzählt alſo ſeine Wahl: Epiktet habe mit drei Verſchnittenen durch drei Kataskopen (exploratores), denn

Sehr merkwürdig ſind die Unterhandlungen mit Hoſius, um auch dieſen, jetzt beinahe hundertjährigen Greis, zur Unterſchrift gegen Athanaſius zu vermögen. Er wurde ins Hoflager des Kaiſers gerufen, lehnte aber im Angeſicht des Conſtantius mit Feſtigkeit die Zumuthung, den Athanaſius zu verdammen, ab. Er erhielt die Erlaubniß nach Hauſe zurückzukehren. Hier aber wurde ihm wieder zugeſetzt; Briefe und Geſandte ſollten ihn umſtimmen. Nun ſchrieb er aber ſelbſt einen Brief an Conſtantius folgenden Inhalts. — „Ich bin Confeſſor geworden, als dein Großvater Maximian die Kirche verfolgte. Wenn auch du mich verfolgſt, ſo bin ich auch jetzt bereit, eher Alles zu erdulden, als unſchuldiges Blut zu vergießen, und die Wahrheit zu verrathen. Ich kann dich nicht loben, wenn du dergleichen ſchreibſt und droheſt. Höre auf dergleichen zu ſchreiben, ſtimme nicht mit Arius überein, höre die Morgenländer nicht, traue dem Valens und Urſacius nicht. Denn was ſie auch vorbringen, nicht wegen des Athanaſius, ſondern um ihrer Häreſie willen, ſagen ſie es. Glaube mir Conſtantius, ich bin dein Großvater dem Alter nach. Ich war in Sardika anweſend, als du und dein ſeliger Bruder Conſtans uns Alle beriefen. Ich ſelbſt habe die Feinde des Athanaſius gebeten, in die Kirche zu kommen, in welcher ich wohnte, um es vorzubringen, wenn ſie etwas gegen ihn haben ſollten. Ich verſprach ihnen, daß ſie zuverſichtlich ein gerechtes Gericht erwarten dürften. Das that ich nicht ein-, ſondern zweimal, ich bat ſie, mir wenigſtens ihre Klagen im Vertrauen zu ſagen, wenn ſie es vor der ganzen Synode nicht wollten. (Er erzählt nun überhaupt, welche Mühe er ſich in Sardika gegeben, und wie ſpäter Conſtantius den Athanaſius ſelbſt zu ſich gebeten habe.) Warum giebſt du denn nun dem Valens und Urſacius, obſchon ſie ſelbſt Reue bezeugt, und ſchriftlich ihre falſche Beſchuldigung eingeſtanden haben, immer noch Gehör? Sie haben es einge-

---

Episkopen dürfe man ſie nicht nennen, den Felix ordiniren laſſen. Die drei Verſchnittenen hätten die Stelle des Volkes vertreten müſſen. Die Handlung endlich ſei im Palaſte vorgenommen worden, denn das Volk habe keine Kirche dazu hergegeben.

ſtanden, und zwar ohne Zwang [13]), obſchon ſie das läugnen; keine Soldaten drangen in ſie, dein Bruder wußte gar nichts davon. Denn unter ihm geſchah nichts Dergleichen, wie jetzt. Gott bewahre. Aus freien Stücken begaben ſie ſich nach Rom, und ſchrieben ihren Widerruf im Angeſichte des Biſchofs und des Presbyteriums, nachdem ſie vorher dem Athanaſius Gemeinſchaftsbriefe zugeſchickt hatten. Wenn ſie aber von unrechtmäßig erlittener Gewalt ſprechen, wenn auch du ſolche Gewalt mißbilligſt ſo höre ſelbſt auf, Gewalt auszuüben, ſchreibe nicht mehr, ſchicke keine Comites mehr. Befreie die Verbannten, damit nicht, während du von zugefügter Gewalt ſprichſt, unter deinem Namen noch größere ausgeübt werde. Denn was geſchah denn Aehnliches unter Conſtans? Welcher Biſchof wurde vertrieben? Wann miſchte er ſich in kirchliche Gerichte? Welcher Staatsbeamte zwang zu Unterſchriften, ſo daß Valens und die Seinigen dergleichen Dinge vorgeben? Höre auf, ich bitte dich; erinnere dich, daß du ein ſterblicher Menſch biſt. Fürchte den Tag des Gerichtes, bewahre dich rein auf denſelben hin. Miſche dich nicht in kirchliche Angelegenheiten, gieb uns hierin keine Befehle: lerne vielmehr in dieſer Beziehung von uns. Dir hat Gott das Reich übergeben, uns die Kirche anvertraut. Wie derjenige, der dir dein Reich nimmt, der Ordnung Gottes widerſpricht; ſo befürchte auch, indem du das Kirchliche an dich reiſſeſt, daß du großer Schuld dich theilhaft macheſt. Es ſteht geſchrieben: „gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt, und Gott, was Gottes iſt.“ Uns ſteht im Bürgerlichen keine Gewalt zu, noch haſt du, Kaiſer, das Recht zu opfern. Dieſes ſchreibe ich aus Sorgfalt für dein Heil. In Betreff deſſen aber, was du mir geſchrieben haſt, habe ich folgende Geſinnung: Ich ſtimme den Arianern nicht bei; im Gegentheil verdamme ich ſie. Ich unterſchreibe mich nicht gegen Athanaſius, welchen die römiſche Kirche und die ganze Synode (von Sardika) für unſchuldig erklärt haben. Auch du haſt das eingeſehen, ihn zu dir berufen, und ihm geſtattet, ehrenvoll in ſein Vaterland und zu ſeiner Kirche zurückzukehren. Unter wel-

[13]) Daſſelbe ſagt Athanaſius hist. Arianor. §. 29.

chem Vorwande nun eine ſo große Veränderung? Seine alten Feinde ſind auch ſeine jetzigen; was ſie jetzt heimlich gegen ihn vorbringen, denn in ſeiner Gegenwart ſind ſie ſtill, das haben ſie, bevor du den Athanaſius beriefeſt, ſchon gegen ihn ausgeſagt, das kramten ſie auch auf der Synode aus. Und wie ich ſchon geſagt habe, als ich ſie erſuchte, Beweiſe zu führen, ſo vermochten ſie es nicht; denn hätten ſie Beweiſe gehabt, ſo wären ſie nicht ſo ſchändlich geflohen. Wer hat dich nun nach ſo langer Zeit überredet, dein Wort und deine Briefe zu vergeſſen? Halte ein, folge böſen Menſchen nicht, damit du nicht in der Gemeinſchaft mit ihnen, dich ſelbſt ſchuldig macheſt. Hier giebſt du ihnen nach, im Gerichte aber wirſt du allein dich vertheidigen müſſen. Ihren Feind wollen ſie durch dich rächen, ſie gebrauchen dich zu ihrem Diener, damit ſie durch dich ihre häßliche Ketzerei in die Kirche einſchwärzen. Es ſteht einem weiſen Manne nicht zu, andern zu Gefallen ſich ſelbſt in die Gefahr zu ſtürzen. Höre auf; ich bitte dich, Conſtantius, folge mir. So zu ſchreiben ſteht mir zu: dir, was ich geſchrieben, zu beherzigen." Nach mancherlei Drohungen wurde der Greis nach Sirmium verbannt. So war auch dieſe Säule der Kirche entzogen. (Athanas. hist. Ar. c. 44.)

In Gallien begann um dieſelbe Zeit ein glänzender Stern ſein mildes, freundliches Licht in die nächtlichen Stürme der argen Zeit zu ſenden: der heilige Hilarius von Poitiers. Er beſaß eine ungemeine Tiefe des Geiſtes, und dieſer gleich, war deſſen Schärfe. Die Gabe der Rede war ihm verliehen, wie Wenigen nur zu jeglicher Zeit. An Gelehrſamkeit ſtund er gleich den hierin gerühmteſten ſeiner Zeitgenoſſen. Aber ein ſanfter, zartfühlender Sinn zeichnete ihn beſonders aus. Dieſer hinderte ihn jedoch nicht, freimüthig zu ſein, und ein muthvoller Kämpfer für die Wahrheit; ja, wie es bei ſolchen Charakteren häufig iſt: die mildlodernde Flamme erloſch wegen ihrer innern Kraft auch bei Stürmen nicht, und dieſe konnten ſie ſogar zu einem verzehrenden Feuer anfachen. Wir werden alle dieſe Eigenſchaften nach und nach in Hilarius ſich entwickeln ſehen. Kaum war er Biſchof geworden [14]), als er in die großen Angelegenheiten der

[14]) Siehe vita S. Hilar. vor der Benedictiner Ausgabe ſeiner Werke §. 29.

Zeit hineingezogen wurde. Er konnte dieſes um ſo weniger vermeiden, als ſein inneres Verdienſt ihm ſogleich die Stellung anwies, die ſonſt nur ein vieljähriger Kirchendienſt und beſondere äuſſere Würde gewähren: er wurde ſogleich das Haupt der galliſchen Biſchöfe, ihr Organ, ihr Vertreten in Allem. Die Arianer bemühten ſich eben jetzt auf alle Weiſe, die galliſchen Biſchöfe zur Excommunication des Athanaſius zu vermögen. Er hingegen ſuchte ſie zu befeſtigen in der Treue gegen die Kirche. Um aber den Grund aller Verfolgungen aufzuheben, benützte er eine ſehr ſchickliche Gelegenheit dem Kaiſer eine billigere Geſinnung beizubringen. Die Germanen hatten die Grenzen des Reiches überſchritten, und Gerüchte von einem hiemit zuſammenhängenden Aufſtande des galliſchen Volkes waren im Umlauf. Hilarius beruhigte aus Auftrag der galliſchen Biſchöfe den Kaiſer; hiebei ſagt er nun: „Wir bitten nicht allein mit Worten, ſondern unter Thränen, daß die katholiſchen Kirchen nicht mehr ſo feindſelig behandelt, daß ſie nicht mehr unerträglichen Verfolgungen und Unbilden ausgeſetzt werden, und zwar, was eigentlich das Häßliche iſt, von Brüdern. — Du ſieheſt ein, daß es nicht angeht, die Gläubigen mit Gewalt denen zu unterwerfen, die nicht aufhören, den Samen einer falſchen Lehre auszuſtreuen. Das fordert euer Beruf, deßwegen leitet ihr den Staat, daß alle Unterthanen die ſo ſüße Freiheit genießen. In keiner andern Weiſe können die Verwirrungen beſchwichtigt, kann das Zerriſſene vereinigt werden, als wenn ein Jeder ohne irgend einen knechtiſchen Zwang, die volle Freiheit zu leben genießt. Gewiß mußt du die Stimme derjenigen erhören, die ausrufen: ich bin ein Katholik, ich will kein Ketzer ſein; ich bin ein Chriſt, kein Arianer; ich will lieber den Tod im Leibe erdulden, als durch Gewaltthat die keuſche Jungfräulichkeit der Wahrheit verletzen. Es muß deiner Heiligkeit billiger ſcheinen, daß diejenigen, die Gott

---

Der gelehrte Conſtant ſuchte daſelbſt zu beweiſen, daß er nur nicht erſt im Jahr 355, alſo in demſelben Jahre Biſchof geworden ſei, als er ſchon verwieſen wurde. Manche Argumente ſind ſchwach. Aber was Gibbon history of the decline etc. Vol. III. p. 280. von Athanaſius ſagt, gilt auch von Hilarius: in a time of public danger, the dull claim of age and of rank are sometimes superseded etc.

und das göttliche Gericht fürchten, ihr Gewiſſen nicht beflecken, ſondern die Freiheit haben wollen, jenen Biſchöfen zu folgen, welche unverletzt die Bande der Liebe bewahren, und eine ewigwährende, aufrichtige Gemeinſchaft wünſchen. Es iſt unmöglich, es geht in keiner Weiſe an, daß Widerſprüche ſich verſöhnen, daß Entgegengeſetztes ſich vereinigt, Wahres und Falſches ſich verbindet, daß Tag und Nacht, Licht und Finſterniß Gemeinſchaft haben. Gott hat die Erkenntniß von ſich gelehrt, nicht aufgezwungen; durch die Bewunderung ſeiner göttlichen Werke gab er ſeiner Lehre Anſehen, einen Zwang, ihn zu bekennen, verſchmähete er. Wenn für den wahren Glauben ein ſolcher Zwang angewendet würde, ſtünden die Biſchöfe auf und ſagten: Gott iſt der Herr des Weltalls, er bedarf keines gezwungenen Gehorſams, keines abgenöthigten Bekenntniſſes. Man muß ihn nicht täuſchen wollen, ſondern ſeiner würdig ſein. Unſertwegen vielmehr, nicht ſeinetwegen iſt er zu verehren. Wir können Keinen in die Kirche aufnehmen, als den, der will, nur den erhören, der bittet, nur den taufen, der bekennet. Mit Einfalt muß man ihn ſuchen, im Bekenntniſſe lernen, mit Liebe umfaſſen, in Furcht verehren, mit frommer Geſinnung feſthalten. Aber was ſoll das ſein, daß die Biſchöfe mit Feſſeln gezwungen werden, Gott zu fürchten?" — Die übrigen Theile des Briefes klagen mit eben ſo großer Freimüthigkeit über die Gewaltthaten der öffentlichen Behörden und ihre Eingriffe in kirchliche Angelegenheiten, ſchildern die Verdienſte der vertriebenen Biſchöfe, verlangen deren Zurückberufung, und nehmen beſonders für Athanaſius ein gerechtes freies Gericht in Anſpruch [15]).

Dieſes ſo kräftige Wort würde gewiß ſchon allein den Hilarius den Arianern verhaßt gemacht haben, wenn auch nicht der Umſtand noch dazu gekommen wäre, daß er auf der Synode von Beziers die Bemühungen des arianiſchen Biſchofs von Arles, Saturninus, der die Beſchlüſſe von Arles und Mayland, in Gallien durchſetzen wollte, vereitelte. Hilarius wurde bei dem Cäſar Julian und bei

---

[15]) Hilar. ep. ad. Constant. opp. fol. 1218. Baronius ad ann. 353. n. 18. leitet von dieſem Brief das Geſetz des Conſtantius ab, daß weltliche Richter die Rechtsſachen der Biſchöfe nicht vor ihre Gerichte ziehen dürften.

Conſtantius angeklagt, daß er ſich ſeines Anſehens bediene, einen Aufruhr zu Stande zu bringen. Er wurde nach Phrygien verwieſen.

Für Athanaſius enthielten dieſe Landesverweiſungen eine glänzende Rechtfertigung. Er ſelbſt bemerkt: (hist. Arian. §. 3.) „Geſetzt, ſie haben den Athanaſius mit Recht beſchuldigt, was haben die andern Biſchöfe gethan? Welche Gründe hatte man, oder welcher Arſenius wurde auch dort todt gefunden? Iſt auch bei ihnen ein Presbyter Makarius? Iſt auch dort ein Kelch zerbrochen worden? Aber daraus erhellet, daß es falſch ſei, was ſie gegen Athanaſius vorbringen; und aus dem gegen Athanaſius Erdichteten leuchtet ein, daß es falſch ſei, weſſen man dieſe anklagt."

So war denn in den entfernteſten Theilen der Kirche ſogar, wo ſich immer ein Biſchof mit gewiſſenhafter Freimüthigkeit bewegte, die Unterdrückung erfolgt. Conſtantius wollte der Verdammung des Athanaſius die gehörige Form geben: es ſollte ſcheinen, als hätten ihn die Biſchöfe verurtheilt. Viele Biſchöfe ſtimmten nach der genannten Weiſe freilich auch bei. Allein dieſe Art die Stimmen gegen Athanaſius zu gewinnen, genügte dem Kaiſer ſelbſt nicht, wie wir aus ſeinem ganzen Verfahren gegen ihn erſehen werden; denn er verließ ſich ſo wenig auf ſein durch die Abſtimmung der Biſchöfe gegen Athanaſius gewonnenes Recht, daß er vielmehr nur ſo viel gegen ihn durchzuſetzen hoffte, als ihm die Anwendung ſeiner Macht gewähren konnte: auf dieſe Weiſe hätte er nicht einmal der erzwungenen Form bedurft. Durch die Synode von Arles wurde Athanaſius unmittelbar gar nicht beeinträchtiget, da ſogleich ſo ſtarke Widerſprüche laut wurden. Nach Beendigung der Synode von Mayland aber erließ der Kaiſer den Befehl, daß das für die Armen aus der Gemeinde des Athanaſius beſtimmte Getraide nicht mehr ihnen verabreicht, ſondern den Arianern ſolle gegeben werden. Es wurde einem Jeden erlaubt, diejenigen zu beleidigen, die in ſeinen Verſammlungen ſich einfanden, und die öffentlichen Perſonen erhielten geradezu den Befehl, mit den Arianern in Gemeinſchaft zu treten. Den Biſchöfen aber, die den Athanaſius als ihren Metropoliten verehrten, wurde durch die Reichsbeamten die Weiſung gegeben, die Verbindung mit ihm zu verlaſſen, und das Edict von

Mayland zu unterzeichnen. Weigerten ſie ſich, ſo wurden auch ſie mit der Verbannung bedroht, mit Einziehung ihrer Güter, mit Gefängnißſtrafe. Die Städte erhielten den Befehl in ihre Biſchöfe zu dringen, dem Willen des Kaiſers ſich zu unterwerfen. Vertraute Prieſter des Valens und Urſacius begleiteten die Staatsbeamten, die in den Provinzialſtädten mit der Vollziehung der kaiſerlichen Befehle beauftragt waren, damit nicht etwa ein natürliches Mitgefühl derſelben die Strenge der Verordnungen mildere [16]). Die Perſon des Athanaſius aber ſollte erſt beunruhigt werden, wenn der geſammte Epiſkopat ſich gegen ihn würde ausgeſprochen haben.

Es war gewiß eine ſehr peinigende Lage, in der ſich Athanaſius unterdeſſen befand. Zuerſt in den weiteſten Kreiſen umſponnen, rückte allmählig das Gewebe immer näher und näher, das ihn umgarnen und ſtürzen ſollte. Allein mit der größten Beſonnenheit und Klarheit des Geiſtes waltete er auch in dieſen furchtbaren Verhältniſſen und mit der innigen, weiſen Sorgfalt ſtund er ſeinem Amte vor. Das Bisthum von klein Hermopolis wurde unter dieſen Stürmen erledigt. Den Abt Drakontius, einen ſehr würdigen Mann, wählte das Volk und der Klerus zum Biſchof. Allein unter ſo mißlichen Verhältniſſen war das Epiſkopat nicht geſucht: es ſtund ja einem jeden Biſchofe nur die Wahl zwiſchen den gröbſten Mißhandlungen oder der Gewiſſensverletzung frei. Drakontius ergriff die Flucht und gab ſeinen Mönchen, die auch in ihn drangen, ſie nicht zu verlaſſen, die eidliche Verſicherung, daß er das Bisthum

---

[16]) Athanas. hist. Ar. §. 31. Nach Soz. l. IV. c. 9. wäre allerdings ſchon im J. 354. die Forderung an Athanaſius ergangen, Alexandrien zu verlaſſen, aber der kaiſerliche Commiſſair ſei, ſagt er, vom Volke vertrieben worden. Dies iſt ohne alle Wahrſcheinlichkeit, denn einmal iſt kein Ort angegeben, an welchen Athanaſius hätte exilirt werden ſollen, dann hätte der Kaiſer auch ein ſolches Verbrechen des Volks gewiß nicht ungeahndet gelaſſen. Bei Athanaſius iſt durchaus nur von Einer Aufforderung die Rede, nach welcher er Alexandrien verlaſſen ſollte, von der nämlich, die bald erzählt werden wird. Wahrſcheinlich verwechſelte Sozom. die Aufforderung des Kaiſers, daß Athanaſius in ſein Hoflager ſich begeben ſolle, wovon weiter unten die Rede ſein wird, mit der Androhung einer Verbannung. Allein die genannte Aufforderung fällt in eine frühere Zeit.

nicht annehmen werde. Allein je tüchtiger Drakontius war, je mehr arianiſche Biſchöfe jetzt der Kirche aufgedrungen wurden, deſto mehr mußte dem Oberhirten daran gelegen ſein, daß ein ſolcher Mann der verwaiſ'ten Gemeinde nicht entzogen werde. Nebſt der Furcht vor den Arianern war es aber auch das Mißtrauen in ſeine eigenen Kräfte und ein beſonderer Umſtand, der den Abt abhielt, das Bisthum anzunehmen: es war unter den Mönchen überhaupt die Meinung verbreitet, daß die öffentliche Wirkſamkeit zu vielen Sünden Veranlaſſung gebe, und daß die höhere Aſceſe durch dieſelbe unterbrochen werde. Athanaſius erließ daher ein Paſtoralſchreiben, voll von Herzlichkeit, frommem Eifer und chriſtlicher Erleuchtung an den widerſtrebenden Drakontius. Er ſagt darin: „Es ziemt ſich nicht zu fliehen, da du die Gnade (einem biſchöflichen Amte gut vorzuſtehen) empfangen haſt; es ſtimmt mit deiner Einſicht nicht überein, auch Andern einen Vorwand zur Flucht zu geben. Viele werden ſich ärgern, nicht ſo faſt an der Flucht für ſich, ſondern weil du unter den gegenwärtigen Verhältniſſen mit Rückſicht auf die der Kirche drohenden Trübſale flieheſt. Ich fürchte, daß, während du um deinetwillen flieheſt, du um Anderer willen bei dem Herrn Gefahr laufeſt. Mit der erfreulichſten Uebereinſtimmung hat dich der alexandriniſche Landbezirk gewählt. Weichſt du aus, ſo wird nothwendig eine Trennung erfolgen. Das Bisthum wird von Vielen geraubt werden, und wie du ſelbſt weißt, von nicht guten Männern. Die Heiden, die verſprochen haben, Chriſten zu werden, wenn du Biſchof werdeſt geworden ſein, werden im Heidenthume bleiben, und du wirſt das Licht der Gnade in ihnen auslöſchen.

Wie wirſt du dich unter dieſen Umſtänden vertheidigen können? Mit welchen Gründen die Anklage gegen dich vernichten? Wie wirſt du die heilen, die deinetwegen fallen und ſich ärgern? Wie wirſt du den Frieden wieder herſtellen, wenn du ihn entfernt haſt? Geliebter Drakontius, anſtatt Freude haſt du mir Trauer bereitet; anſtatt des Troſtes, Urſache zu Wehklagen gegeben. Wir erwarteten, daß du mit uns den Troſt theilen werdeſt; nun müſſen wir ſehen, wie du flieheſt; wie du einſt vor Gericht geſtellt, und verurtheilt, wie du in dieſer Gefahr zu ſpät Reue bezeugen wirſt. Wie

magſt du Verzeihung hoffen, da die Brüder, für welche Chriſtus geſtorben iſt, durch deine Flucht Schaden leiden? Du ſollſt wiſſen, daß du, bevor du zum Biſchof gewählt wurdeſt, für dich allein ſtundeſt, als Biſchof aber für deine Gemeinde leben mußt. Ehe du Biſchof wareſt, verlangte Niemand etwas von dir, als Biſchof aber erwartet das Volk, daß du ihm Nahrung reicheſt und das Evangelium verkündeſt. Wenn nun die Hungrigen Mangel leiden, und du nur dich allein nähreſt, und unſer Herr Jeſus Chriſtus kommen wird, und wir vor ihm ſtehen, welche Vertheidigung wirſt du führen, wenn er ſeine Heerde dem Mangel preisgegeben ſieht? Hätteſt du die Talente nicht erhalten, würde er dich nicht tadeln; da du ſie aber empfangen haſt, und vergräbſt, wird er dich mit Recht beſtrafen und jene Worte ſagen: „du mußteſt meine Talente dem Wechsler geben, damit ich ſie zurückfordern konnte bei meiner Ankunft.“

Wenn du die Umſtände fürchteſt, ſo haſt du keine tapfere Seele. Gerade jetzt mußt du deinen Eifer für Chriſtus zeigen, und in dieſen Gefahren mit Freimüthigkeit auftreten, mit Paulus ſprechend: „in Allem ſind wir Sieger.“ Vorzüglich mußt du bedenken, daß man nicht der Zeit, ſondern dem Herrn dienen müſſe (ὁτι οὐ πρεπει τῳ καιρῳ δουλευειν, ἀλλα τῳ κυριῳ). Wenn dir aber die Ordnung der Kirche nicht gefällt, und du glaubſt, das biſchöfliche Amt werde keinen Lohn haben, vielleicht ſogar die Anordnung des Herrn verſchmäheſt, ſo ermahne ich dich, denke Solches nicht, dulde dergleichen Rathgeber nicht: es iſt des Drakontius nicht werth. Denn was der Herr durch die Apoſtel feſtgeſetzt hat, das iſt gut und bleibt ewig; die Furchtſamkeit der Brüder aber wird vorübergehen.

Wir müſſen die Heiligen und die Väter nachahmen, und beherzigen, daß, wenn wir ſie verlaſſen, wir auch ihrer Gemeinſchaft nicht gewürdigt werden. Wen ſollſt du nach deinen Rathgebern nachahmen? Jenen, der zweifelhaft iſt, der zwar folgen will aber zögert, und die Seinigen befragt? Oder den heil. Paulus, der, als ihm die Verkündigung des Evangeliums übergeben wurde, nicht mehr mit Fleiſch und Blut zu Rathe gieng? Denn, wenn er auch ſagte, ich bin nicht würdig, Apoſtel genannt zu werden, ſo erkannte er doch an, was er empfangen hatte, mißkannte den Geber nicht,

und ſchrieb: „wehe mir, wenn ich nicht predige.“ Wie nun das Weh über ihn gekommen wäre, wenn er nicht gepredigt hätte, ſo wurden ihm ſeine Schüler zur Freude und zum Kranze, als er das Evangelium verkündete. Deßwegen war es ihm angelegen, bis nach Illyrien zu reiſen, ſelbſt in Rom und Spanien das Evangelium zu verkündigen, damit ſein Lohn der Arbeit gleiche. Er rühmt ſich auch des ſchönen Kampfes, den er gekämpft, und erwartete getroſt den Kranz, der ihm werden ſollte. Wer nun ſoll dein Vorbild ſein? Ich wünſche, daß du und ich die Heiligen zum Vorbild nehmen.

Der Herr kennt uns beſſer, als wir uns ſelbſt; er weiß, wem er ſeine Kirche anvertraut. Glaubt ſich Jemand nicht würdig, ſo ſchaue er nicht auf ſein früheres Leben; ſondern erfülle ſeinen Beruf. Wenn du dies erwägſt, beunruhigt dich dein Entſchluß nicht? Biſt du nicht beſorgt, daß Einer der dir Anvertrauten verloren gehe? Glüht nicht das Feuer deines Gewiſſens? Am Tage des Gerichtes muß Jeder Rechenſchaft geben für die, die ihm anvertraut worden ſind. Auf deine Rathgeber wirſt du die Schuld nicht wälzen können; ſo wenig als es dem Adam gelang, der ſie auf Eva ſchob.

So eile, Geliebter, zögere nicht, erinnere dich deſſen, der dir den Dienſt anvertraut. Komme zu uns, die wir dich lieb haben, und nach dem Evangelium rathen; wir begleiten dich, und du gedenkeſt unſer im heil. Dienſte. Du biſt ja auch nicht der einzige Mönch, der Biſchof geworden iſt. Viele ſind es geworden. (Er zählt nun Mehrere auf.) Sie widerſtrebten nicht; den Elias, den Eliſäus, die Apoſtel wählten ſie ſich zu Muſtern, und verachteten das biſchöfliche Amt nicht. Sie wurden nicht ſchlimmer, als vorher; ſie wurden ſelbſt gefördert, als ſie Andere förderten. Wie Viele haben ſie von den Götzen zurückgebracht? Wie viele Diener dem Herrn zugeführt? Iſt es etwas Geringes, wenn eine Jungfrau dem Herrn ſich weihet, ein Jüngling keuſch bleibt, und ein Götzendiener Chriſtum kennen lernt? Wie ſollteſt du dich verſchlimmern, wenn du die Heiligen nachahmſt?

Glaube alſo Jenen nicht, die ſagen, die biſchöfliche Würde gebe Veranlaſſung zur Sünde. Du kannſt auch als Biſchof hun-

gern und durſten, wie Paulus. Du kannſt keinen Wein trinken, wie Timotheus, faſten wie Paulus. So wirſt du, wie Paulus faſtend, Andere ſättigen durch deine Predigt, und ſelbſt durſtend, indem du nicht trinkſt, Andere tränken, indem du lehrſt. Wir kennen ja auch Biſchöfe, die faſten, und Mönche, die eſſen. Wir kennen Biſchöfe, die keinen Wein trinken, und Mönche, die trinken. Wir kennen Biſchöfe, die Zeichen thun, und Mönche, die keine thun. Viele Biſchöfe waren nie verheirathet, und Mönche ſind Väter von Kindern geworden; gleichwie es auch Biſchöfe giebt, die Kinder erzeugten, und Mönche, die keine Nachkommenſchaft haben [17]). Es iſt eine Weiſe erlaubt, und die andere iſt nicht verboten. Aber, wo einer immer iſt, ſoll er kämpfen. Denn der Kranz wird nicht nach äuſſern Verhältniſſen, ſondern nach den Werken gegeben werden.

So komme denn eilends herbei. Siehe, das heilige Feſt nahet; laß das Volk nicht ohne dich das Feſt begehen. Wer ſoll ihm das Paſcha predigen, wenn du nicht da biſt? Wer den Tag der Auferſtehung verkünden, wenn du dich verbirgſt? Wer ihm ſagen, wie das Feſt geziemend zu feiern ſei, wenn du flieheſt? O wie Viele werden durch deine Gegenwart gefördert werden, wie Viele Schaden leiden durch deine Abweſenheit! Die Mönche ſelbſt wünſchen doch Prieſter zu haben; biſt du alſo Nichts nütze, ſo ſollen ſie dich meiden; biſt du etwas nütze, Andere nicht beneiden um dich." (Ep. ad Drac. fol. 263—268.) Drakontius nahm das Bisthum an, und hatte bald Gelegenheit, Confeſſor zu werden.

So nahete die Zeit heran, die den heil. Athanaſius zu Grunde richten ſollte. Es geſchah unter furchtbaren Anſtalten. Die Notaren Diogenes und Hilarius wurden nach Alexandrien geſandt, mehrere Perſonen aus dem kaiſerlichen Palaſte ihnen beigeſellt, und der Feldherr der kaiſerlichen Armee in Egypten, Syrianus, ſo wie die Soldaten ſelbſt wurden aufgefordert, ſtreng ihre Pflicht

---

[17]) Es ſind hier Biſchöfe gemeint, die, ehe ſie Biſchöfe geworden, verheirathet waren; denn als Biſchöfe hatten ſie keinen Umgang mehr mit der Frau, wie z. B. der heil. Hilarius, der Vater des Gregorius von Nazianzus, der heil. Gregorius von Nyſſa.

zu erfüllen. Athanaſius ſollte aufgehoben und allem Anſcheine nach ermordet werden. Die Soldaten aber ſchienen nothwendig, um die etwaigen Bewegungen der Alexandriner zu unterdrücken. Syrian gab dem Athanaſius den Befehl, Alexandrien zu verlaſſen. Dieſer erklärte ſich bereit und forderte nur, daß ihm der kaiſerliche Auftrag hiezu vorgezeigt werde. Als ihm dies verweigert wurde, bat er, daß Syrian ihm wenigſtens ſchriftlich den Inhalt ſeiner erhaltenen Befehle mittheile. Athanaſius hatte alle Gründe hiezu; denn die Beamten erlaubten ſich in dieſer verwirrten Zeit oft alles Mögliche, wohl wiſſend, daß ſie ſich auf den Schutz der Höflinge verlaſſen durften, oder ſie läugneten nachher, was einzugeſtehen keine Ehre oder keine Vortheile brachte. Aber Athanaſius entwickelte noch andere Gründe. Er ſagte, er habe Briefe vom Kaiſer zur Hand, die ihm die Verſicherung geben, ohne alle Störung ſeinem Amte zu obliegen, er ſolle keinen beunruhigenden Reden Glauben beimeſſen, vielmehr für immer des kaiſerlichen Schutzes gewiß ſein. Ohne neue Briefe von Seiten des Kaiſers, dürfe er den frühern nicht entgegen handeln. Wahrſcheinlich hatte ſich der Kaiſer geſchämt, ſich auf eine ſo auffallende Weiſe ſelbſt zu widerſprechen, und erlaubte ſeinem Beamten nicht, ſeine Aufträge vorzuzeigen; vielleicht wollte er auch, wenn das ganze Unternehmen wie immer mislingen ſollte, ſich einen kleinen Ausweg offen behalten, und alle Schuld von ſich hinweg auf ſeine Diener wälzen.

Die Gemeinde, der Klerus, die angeſehenſten Bewohner der Stadt baten gleichfalls für Athanaſius; Alle verlangten, daß ihnen die Briefe des Kaiſers gezeigt würden, und wenn dies nicht geſchehe, daß wenigſtens ſo lange nicht auf die Vollziehung ihres Inhaltes gedrungen werde, bis eine Geſandtſchaft an den Kaiſer zurückgekommen ſei. So wurde denn wirklich der erſte Sturm beſchwichtigt. Alles freute ſich und die gewohnte Stille kehrte nach Alexandrien zurück. Man gab ſich arglos dem Verſprechen der Beamten hin. Aber nur zwanzig Tage dauerte die Ruhe; ſie war hinreichend, die Gemüther ſorglos zu machen. Es war Sitte bei mehreren Feſten einen Theil der Nacht, die ihnen vorangieng, in der Kirche betend zuzubringen. So wurden gerade

auch jetzt die Vigilien eines Feſtes gefeiert. Die Gemeinde hatte ſich um ihren Biſchof verſammelt. Um Mitternacht aber wurde plötzlich die Kirche mit einer Schaar von fünftauſend Mann unter Syrians Anführung umringt, damit Athanaſius ja nicht entfliehe. Bewaffnet drang man ein. Athanaſius ließ einen Pſalm vorleſen, der von dem Volke mit den Worten: „denn ewig währt deine Barmherzigkeit" beantwortet werden ſollte. Aber die Kriegstrompete ertönte, Pfeile flogen unter die Gläubigen, und die Schwerdter wurden gezogen. Athanaſius floh nicht, er blieb auf der biſchöflichen Kathedra; er wollte abwarten, bis ſeine Gemeinde den Erwürgern würde wie immer entronnen ſein, oder das gleiche Schickſal mit ihr theilen. Als aber das Volk ſich größtentheils entfernt hatte, drang man mit Ungeſtüm in ihn, ſich zurückzuziehen. Er ſchlug es aus; bleiben wollte er, bis die geſammte Gemeinde den Tempel verlaſſen habe. Einige Kleriker und Mönche nahmen ihn aber mit Gewalt in ihre Mitte und zogen ihn ganz erſchöpft fort. Er entkam denen, die ihn ſuchten, und verbarg ſich, man wußte lange nicht wo [18]). Beſonders von dieſem Vorfalle an, wo Athanaſius in der That auf eine auſſerordentliche Weiſe gerettet wurde, und er ſelbſt ſchreibt ſeine Rettung öfters einem beſondern Schutze Gottes zu, verbreitete ſich die Sage, daß er Uebermenſchliches vermöge [19]).

Die Verfolgung, die auch nach dieſer Schreckensnacht noch über die Gemeinde von Alexandrien ergieng, übertrifft die früher erzählte bei weitem. Ermordungen, Geiſſelungen, Gefängnißſtrafen, Verbannungen wechſelten mit einander ab. Aber was

---

[18]) So erzählt Athanaſius ſelbſt Apolog. de fuga §. 24. Apolog. ad Constant. §. 26. Und eine öffentliche Urkunde der Alexandriner an Conſtantius hist. Ar. §. 80.

[19]) Soz. l. IV. c. 10. ſagt: „Niemand darf zweifeln, daß er bei Gott in Gnade ſtand, und die Zukunft klar voraus ſah." Er führt mehrere Geſchichten als Beweis an. Ammianus Marcellinus erzählt l. 15. c. 15., er habe durch allerlei Künſte die Zukunft erforſcht, und hält ihn ungefähr für einen Zauberer. Dicebatur enim fatidicarum sortium fidem, quaeve augurales portenderent aiites scientissime callens, aliquoties praedixisse futura.

noch am meiſten ſchmerzte, war: die Gemeinde ſollte dem Syrian das Zeugniß geben, Alles ſei ohne die mindeſte Störung vorübergegangen. Die Waffen, die man des andern Tages noch in der Kirche vorfand, hatten die Alexandriner aufgehängt, um das Gedächtniß dieſer Zeit ſtets zu erneuern; ſie ſollten ſie entfernen. Allein die Alexandriner berichteten den wahren Hergang dem Kaiſer, der jedoch dabei ganz gleichgültig blieb. Nun wurden den Katholiken ihre Kirchen wieder genommen, und ihre Prieſter vertrieben. Die Arianer ſchickten nach Alexandrien einen neuen Biſchof, Georgius; und der Senat und das Volk erhielten ſogar den mit Drohungen unterſtützten Befehl, den Athanaſius aufzuſuchen und auszuliefern. Von Alexandrien erſtreckte ſich die Verfolgung abermal über ganz Egypten; Conſtantius befahl nämlich, daß nur ſolche Männer Biſchöfe bleiben und werden ſollten, die der neuen Ordnung huldigten. So mußten den die Vorzüglichſten und Geprüfteſten weichen und ihre Heerde Eindringlingen preis geben. Drakontius wurde in eine Wüſte verbannt. Einige Biſchöfe aber giengen aus Furcht und Schrecken ordentlich zu den Arianern über.

Nachdem ſich Athanaſius eine Zeitlang in Alexandrien oder in deſſen Nähe verborgen gehalten hatte, ſetzte er ſeine Flucht in die Wüſte fort. Hier arbeitete er ſeine Schutzſchrift an den Kaiſer Conſtantius gegen die eben erwähnten neuen Anklagen aus. Die Form ſeiner Apologie läßt vermuthen, daß er ſie dem Kaiſer ſelbſt überreichen wollte. Da er aber bald hörte, daß eine Maßregel gegen ihn, an Härte die andere übertraf, zog er ſich wieder in die Wüſte zurück, und machte ſie nur öffentlich bekannt. Er ſagt über den erſten ihm vorgeworfenen Punct: Schamröthe überſtrömt mich, wenn ich mich auch nur gegen die Klage vertheidigen ſoll, daß ich dich bei deinem Bruder verläumdet habe. Conſtans, der Chriſtum ſo ſehr liebte, war nicht ſo leichtſinnig, Verläumdungen anzuhören, und ich nicht von der Art, daß ich den Bruder gegen den Bruder aufgereitzt, oder gegen den Kaiſer beim Kaiſer geſprochen hätte. Ich bin nicht ſo unklug und kenne die Worte der heil. Schrift: „bei dir ſelbſt fluche dem Könige nicht; und in deinem innerſten Gemache ſchmähe nicht über

die Mächtigen. Denn die Vögel des Himmels werden deine Schmähungen forttragen und ſie verkünden. (Pred. 10, 20.) Wenn nun nicht einmal der heimliche Gedanke, der gegen euch, ihr Könige, gerichtet iſt, verborgen bleibt, ſollte nicht unglaublich ſein, daß ich in Gegenwart des Kaiſers bei ſo großer Umgebung gegen dich geſprochen hätte? Denn nie allein habe ich deinen Bruder geſehen, nie hat blos er mit mir geſprochen, ſtets war ich mit dem Biſchof der Stadt bei ihm: in der Geſellſchaft deſſelben begab ich mich mit den Andern, die den Kaiſer umgaben, zu ihm, und ebenſo entfernte ich mich wieder. Zeuge iſt Fortunatian, Biſchof von Aquileja, Hoſius u. ſ. w. (Er führt Mehrere noch namentlich an, und beſonders die kaiſerlichen Miniſter, die ihn vorführten.)

Dies iſt an ſich ſchon hinlänglich, zu beweiſen, daß ich nicht gegen dich geſprochen habe. Dieſe Männer können es bezeugen. Allein vernimm auch die Urſache meiner Reiſe zu ihm. Ich verließ Alexandrien, nicht um mich an den Hof deines Bruders, ſondern um mich nach Rom zu begeben; wo ich der Kirche meine Angelegenheiten empfahl. Anderes lag mir nicht im Sinne. Deinem Bruder ſchrieb ich erſt, nachdem mich die Euſebianer bei ihm angeklagt hatten, und ich es nicht mehr vermeiden konnte, mich zu vertheidigen. Ich war damals noch in Alexandrien. Ferner ſchrieb ich ihm, als ich ſeinem Auftrage gemäß, Abſchriften der göttlichen Bücher für ihn zu beſorgen hatte. Ich verfertigte ſie und übermachte ſie ihm. Nach Verlauf von drei Jahren beſchied er mich zu ſich; er war eben in Mayland. Ich fragte nach der Urſache, denn ich wußte ſie nicht, Gott iſt mein Zeuge. Einige Biſchöfe hatten ihn aber veranlaßt, ſo ſagte man mir, deiner Heiligkeit zu ſchreiben, daß eine Synode berufen werde. Glaube es, Kaiſer, ſo trug es ſich zu; ich lüge nicht. Der Kaiſer war bei meiner Ankunft in Mayland ſehr gnädig gegen mich, ich durfte ihn ſprechen. Er ſagte mir nun auch, er habe dich um Berufung einer Synode erſucht.

An welchem Orte, zu welcher Zeit, ſoll ich nun deinen Bruder gegen dich eingenommen haben? Erinnere dich, daß ich dich dreimal geſprochen habe, ich habe nicht einmal der Euſebianer, die mir doch

ſo ſehr wehe thaten, erwähnt. Wenn ich aber nicht einmal dies that, welcher Wahnſinn müßte es geweſen ſein, ſogar den Kaiſer gegen den Kaiſer, den Bruder gegen den Bruder aufzureitzen?

In Betreff der zweiten Klage fährt er fort: Mit dem Tyrannen ſoll ich in einem Briefwechſel geſtanden ſein! Ich mag ſeinen Namen nicht einmal nennen, denn das Uebermaß der Verläumdung bringt mich auſſer Faſſung; unterſuche du daher ſelbſt und urtheile. Wenn man Klagen gegen mich in Bezug auf deinen Bruder vorbrachte, ſo war doch noch Veranlaſſung da, denn ich wurde gewürdigt, vor ihm zu erſcheinen; er ſchrieb meinetwegen an ſeinen Bruder, er ehrte mich, wenn ich bei ihm war, und berief mich, wenn ich abweſend war. Den Magnentius aber kenne ich nicht einmal. Welche Verbindung nun zwiſchen Solchen, die ſich nicht einmal kennen? Welchen Vorwand ſollte ich gehabt haben, ihm zu ſchreiben? Welchen Eingang des Briefes wählen? Etwa, du haſt wohl gethan, den zu ermorden, der mich beſchützt hat, deſſen Wohlthaten gegen mich ich nie vergeſſen werde? Ich preiſe dich, daß du meine Freunde, meine Glaubensgenoſſen, die edelſten Männer umgebracht haſt? Ich bewundere dich, daß du Diejenigen, die mich in Rom am aufrichtigſten empfiengen, geſchlachtet haſt? Deine Stiefmutter nämlich, die Eutropium, die in Wahrheit dieſen Namen verdient, den edlen Abuterius, den treuen Sperantius und viele andere vortreffliche Männer?

Ich wünſchte, daß mein Widerſacher ſelbſt mir zu Rede ſtünde. Bei der Wahrheit ſelbſt möchte ich ihn fragen, welcher von uns mehr wünſchen müßte, daß Conſtans lebe, und wer ſich deſſen am meiſten erfreuete. Wenn er aber doch wohl ſelbſt weiß, daß ein Freund des Conſtans, kein Freund ſeines Gegners ſein könne, ſo möchte es mich faſt bedünken, daß er ſelbſt gegen Conſtans beabſichtigte, was er gegen mich erdichtet hat.

Gegen die dritte Klage verantwortet er ſich alſo: „Glaube es, Kaiſer; ſchon während der Faſtenzeit wurden wegen der Enge der Tempel und der Menge der Gläubigen ſehr viele Kinder, nicht wenig junge Frauen, vorzüglich aber viele alte Frauen ſo gedrückt, daß ſie nach Hauſe mußten getragen werden. Alle aber waren unzufrieden und wünſchten die große Kirche. Wenn nun an dem Vor-

feſte ſchon ein ſo großes Gedränge war, was war an dem Feſte ſelbſt zu erwarten? Noch weit Schlimmeres. Es ziemte ſich aber nicht, daß Trauer anſtatt Freude, Schmerz anſtatt Heiterkeit, Weinen ſtatt des Feſtes dem Volke werde. Nach der Sitte anderer Orte, (er zählt mehrere Beiſpiele auf) wo man auch noch während des Baues ſich in den Kirchen verſammelte, wenn in den ſchon vorhandenen der Raum zu enge war, ließ ich nun die gottesdienſtliche Feier daſelbſt halten. Ich weiß, daß du, fromm wie du biſt, die Sehnſucht des Volkes anerkennen und verzeihen wirſt, wenn ich das Gebet des ſo großen Volkes nicht hinderte.

Ich möchte meinen Gegner fragen: wo war es anſtändig, daß das Volk zum Gebet ſich verſammelte, in der Wüſte oder an einem für das Gebet erbauten Orte? Denn, ſo ſagte es, lieber wolle es auf freiem Felde ſich verſammeln, als in einer ſo engen, Gefahr drohenden Kirche. Wo war es geziemend und würdig, daß das Volk Amen ſage, in der Wüſte, oder an einem Orte, den man ſchon Tempel nannte? Du aber, o Kaiſer, wo möchteſt du wünſchen, daß das Volk, für dich zu flehen, die Hände emporhebe, da, wo Heiden vorübergehen, oder an jenem Orte, der deinen Namen trägt, wo der Grund zum Tempel gelegt iſt, und den Alle ſchon ſo nennen? Hier konnte man die Einmüthigkeit des Volkes erblicken, und ſo war Gott geneigter das Gebet zu erhören. Wenn nämlich nach dem Verſprechen des Heilandes, wo zwei oder drei in ſeinem Namen verſammelt ſind, um was ſie ihn bitten, gegeben wird; was mußte eine ſo große Menge bewirken, die einmüthig ſprach: Amen. Wie freute ſich auch das Volk, ſich das erſtemal an einem Orte verſammelt zu ſehen, da es vorher zertheilt war! Alle erfreuten ſich darob, nur die Verläumder ſchmerzte es.

Hätte ich das Volk auf dem Felde ſich verſammeln laſſen, wie würde dann der Widerſacher ſchmähen? Wie beredt würde er ſagen: deinen Ort hat er verachtet; er iſt dagegen, lachend gieng er vorüber, das Feld wies er anſtatt des Ortes an, das dem Bedürfniß geſteuert hätte. Das Volk, das beten wollte, hat er gehindert. Wenn ich ſo gehandelt hätte, wäre es ihm lieb geweſen, nun da es nicht geſchehen iſt, iſt er betrübt und macht andere Erfindungen!

Endlich ſagen meine Ankläger, ich hätte, ungeachtet deines

Befehls, Alexandrien nicht verlaſſen und mich nicht zu dir begeben. Nämlich Montanus überbrachte einen Brief, der mich in der Vorausſetzung, als hätte ich dich gebeten, dich in Italien um kirchlicher Bedürfniſſe willen ſprechen zu dürfen, an den Hof beſchied. Ich weiß deiner Heiligkeit Dank, daß du mich würdigteſt, für eine bequeme Reiſe zu ſorgen, und meiner Bitte, in der Vorausſetzung, ich hätte ſie geſtellt, entſprachſt. Aber Niemand wird von mir ein ſolches Schreiben aufweiſen können. Wenn ich dir auch täglich Briefe ſchicken könnte, um dich zu ſehen, ſo wäre es mir doch nicht erlaubt die Kirche zu verlaſſen, da du ja auch gewohnt biſt den Bedürfniſſen der Kirche zu begegnen, ohne daß die Biſchöfe perſönlich vor dir erſcheinen. Da alſo der Brief unterſchoben war, ſo war auch ich nicht beauftragt, zu dir zu kommen. Der Brief enthielt keinen Befehl ſchlechthin zu dir zu kommen, ſondern er ſetzt voraus, ich hätte dich darum erſucht; es war alſo offenbar, daß der mir überbrachte Brief gegen deinen Willen war. Das wußten Alle, das ſchrieb ich auch, und Montanus weiß, daß ich es nicht ablehnte, zu dir zu kommen; aber ſo zu kommen, als hätte ich dich erſucht, das hielt ich für ungeziemend. Ich wollte keine Veranlaſſung geben zu glauben, ich beläſtige dich. Auch weiß Montan, daß ich mich ſchon zur Reiſe anſchickte, wenn du es befehlen ſollteſt; da aber das nicht geſchah, wie war ich ungehorſam, da ich ja keinen Befehl zu vollziehen hatte? Später kam auch Diogenes der Notar; aber auch er überbrachte keinen Brief. Ich fragte auch den Feldherrn Syrian, ob er einen Befehl habe. Ich geſtehe es, ich verlangte etwas Ausdrückliches hierüber zu leſen. Mit welchem Rechte ich es aber verlangte, geht aus einem Schreiben von dir an mich hervor, in welchem du mir ſagteſt, daß ich von Niemand beunruhigt werden, ſondern mit Ruhe in meiner Kirche ohne Furcht bleiben ſollte.

Da nun jene keinen Brief aufzeigten, hätte ich nicht geradezu gegen dieſen Brief gehandelt? Mit Recht, o frommer Kaiſer, beſtand ich demnach darauf, wie ich mit Briefen ins Vaterland zurückkam, ſo auch nur mit Briefen wieder abzureiſen. So nur konnte ich nicht als Flüchtling erſcheinen und der Verantwortung unterworfen werden, ſo nur hatte ich einen Grund mei-

ner Entfernung, da ich zu meiner Abreiſe beauftragt geweſen wäre. Das verlangte auch das Volk mit den Prieſtern und ſie baten den Syrian darum. Sie baten, daß entweder mir Briefe geſchickt, oder die Kirche nicht beunruhigt werden ſolle, bis die Gemeinde ſelbſt zu dir eine Geſandtſchaft werde geſchickt haben. Syrian ſah das Vernünftige der Vorſtellungen ein und ſagte es zu, keine Unruhe mehr zu veranlaſſen, ſondern deiner Frömmigkeit die Sache zu überlaſſen.

Alle alſo verlangten Briefe. Allerdings hat das Wort eines Kaiſers dieſelbe Kraft wie eine Urkunde; beſonders wenn der Ueberbringer es ſchriftlich bezeugt. Da ſie aber nicht unumwunden ſagten, es ſei dein Befehl, noch, um was ich bat, ſchriftlich mich von deinem Befehl unterrichteten, im Gegentheil Alles ſo einleiteten, als handelten ſie aus eigener Macht, ſo faßte ich, ich geſtehe es und ſage es offen und frei, Verdacht gegen ſie. Denn Viele von ihnen waren von Arianern umgeben, ſpeiſ'ten mit ihnen, beriethen ſich mit ihnen, und unternahmen Nichts mit freimüthiger Offenheit, ſondern Nachſtellungen und Ränke erſannen ſie gegen mich. Da ſie Nichts ſo ausführten, daß man den kaiſerlichen Befehl erkannte, vielmehr wie Solche handelten, die von einem verſteckten Feinde herbeigerufen waren, ſo überführten ſie ſich ſelbſt. Da mir alſo ihre Unternehmungen und Rathſchläge noch mehr verdächtig wurden, ſo wurde ich nun ſo mehr genöthigt Briefe zu fordern. (Nun erzählt er den nächtlichen Ueberfall.)

Wozu nun ſolche Pläne, warum machten ſie hinterliſtigerweiſe Nachſtellungen, da es ihnen erlaubt geweſen wäre zu befehlen und zu ſchreiben? Daß ſie im Verborgenen handelten, machte es noch augenſcheinlicher, daß ſie keine Aufträge hatten. Was verlangte ich alſo Ungereimtes, o Kaiſer, der du die Wahrheit liebſt? Warum ſollte ſolches Verlangen einem Biſchofe nicht zuſtehen? Wenn du die Schrift geleſen haſt, ſo weißt du, wie groß das Verbrechen eines Biſchofs iſt, der ſeine Kirche verläßt, und die Heerde Gottes nicht weidet. Die Abweſenheit des Hirten gibt den Wölfen Veranlaſſung die Heerde anzufallen. Das ſuchten die Arianer und alle Anderen Häretiker; durch meine Ab-

weſenheit wollten ſie Gelegenheit gewinnen das Volk zur gottloſen Lehre zu verführen. So vertheidigte ſich Athanaſius.

Er ſetzt in ſeiner Apologie voraus, daß Conſtantius kein Arianer ſei, und daß Manches von dem, was zu Alexandrien geſchehen war, theils geradezu gegen ſeinen Willen, theils doch nicht ganz mit demſelben übereinſtimmend ſei ausgeführt worden. Darum ſagt er zur Vertheidigung ſeiner Flucht: „Alles habe ich ausgeſtanden, unter wilden Thieren habe ich gewohnt, um die Gelegenheit abzuwarten, die Verläumder bei dir zu überführen, und deine Billigkeit öffentlich zu zeigen. Welches von Beiden zieheſt du vor, o Kaiſer, daß ich, während die Sykophanten gegen mich entbrannt waren, und mich zu tödten ſuchten, mich ausgeliefert hätte, oder daß ich mich eine Zeitlang verborgen hielt, damit in der Zwiſchenzeit die Ankläger als Häretiker überwieſen, du aber als gerecht und billig anerkannt werdeſt? Konnteſt du wollen, daß ich mich vor den Beamten ſtelle, welche anſtatt deiner Drohungen mich gemordet haben würden? Es war ebenſo unziemlich für mich ohne dringende Urſache die Flucht zu ergreifen, als bei der drohendſten Lebensgefahr zu bleiben; und deiner wäre es unwürdig geweſen, wenn dir der Tod der Chriſten und eines Biſchofs wäre zugeſchrieben worden. Denn auf deine Rechnung wäre doch Alles geſetzt worden.“ Es wird Keinem entgehen, mit welcher Feinheit und doch zugleich mit welcher Kraft Athanaſius ſich vertheidigt. In welchem Abſtande ſtehen die eben ſo plumpen als unſittlichen Anklagen der Arianer! Für Jeden, der auch nur ganz oberflächlich das Verhältniß des Athanaſius zu Conſtans kannte, mußte es ganz widerſinnig erſcheinen, daß er in einem Bunde gegen dieſen ſollte verwickelt geweſen ſein. Die andere Anklage: daß Athanaſius in einem ſo vertrauten Verhältniſſe mit Conſtans geſtanden ſei, daß er ihn gegen ſeinen Bruder zu reitzen vermocht hätte, ſteht in einem offenbaren Widerſpruche mit der eben berührten. Der erdichtete Brief, nach welchem Athanaſius den Kaiſer gebeten hätte, zu dieſem kommen zu dürfen, möchte wohl mit Vorwiſſen des Conſtantius geſchrieben worden ſein. Konnte denn der Betrug nicht leicht entdeckt werden? In welchem Lichte erſchienen dann die arianiſchen Biſchöfe vor

dem Kaiſer? Aber der Umſtand, daß der Kaiſer ohne Zweifel um den erdichteten Brief wußte, iſt ein eben ſo in ſich häßliches, als den kaiſerlichen Thron entwürdigendes Kunſtſtück, und verdiente die kluge Wendung, die Athanaſius nahm. Wahrſcheinlich wollte man dem Athanaſius bei dieſer Berufung das Ende ſeines Lebens geben, und ein Kaiſer, wie Conſtantius, der ſo viele der Seinigen ſogar hatte ermorden laſſen, war deſſen nicht unfähig. Unternahmen aber die Arianer das Wageſtück mit der Erdichtung des Briefes ohne Einverſtändniß mit dem Kaiſer, in welcher traurigen Geſtalt erſcheint uns dieſer abermal? Wäre das Letztere der Fall, ſo konnten die Arianer das Gelingen ihrer Tücke nur dann für möglich halten, wenn ſie von Athanaſius die Anſicht hatten, er ſei ſo furchtſam und kraftlos, daß er ſelbſt einem auf einer falſchen Unterlage ruhenden kaiſerlichen Befehle ohne alle Gegenbemerkung nachkommen, und ſogar, wenn er vor dem Kaiſer erſchienen ſei, ſein Befremden in keiner Weiſe darüber ausdrücken werde, wie man doch veranlaßt worden ſei, ihm einen Brief zu unterſchrieben.

Aber ſo weit gieng der Muthwillen der Arianer, daß ſie dem Athanaſius ſeine Flucht nach dem Ueberfalle als ein Zeichen von Feigheit vorwarfen. Er ſah ſich gezwungen, eine beſondere Vertheidigung deßhalb aufzuſetzen. In ſeiner Vertheidigungsſchrift beruft er ſich auf das Beiſpiel der Propheten, Jeſu Chriſti ſelbſt und ſeiner Apoſtel. Er ſagt dann unter Anderem: „Sie bedauren, daß ſie mich nicht ermordet haben, und werfen mir Feigheit vor, uneingedenk, daß ſie ſich ſelbſt Vorwürfe machen. Denn wenn die Flucht des Einen ſchlecht iſt, ſo iſt die Verfolgung des Andern noch ſchlechter. Jener verbirgt ſich, um nicht gemordet zu werden, dieſer verfolgt, um zu morden. Tadeln ſie nun die Flucht, ſo ſollen ſie ſich nur ſchämen, daß ſie verfolgen. Sie ſollen nur aufhören, Nachſtellungen zu machen, und man wird ſogleich aufhören, ſich zu flüchten. Sie fühlen nicht, daß die Flucht der Verfolgten, eine Anklage gegen die Verfolger iſt. Niemand flieht den Sanftmüthigen und den Menſchenfreundlichen, wohl aber den Grauſamen und Gottloſen. — Die Heiligen haben uns im Wort und Beiſpiel gelehrt, daß die Flucht

erlaubt ſei; wie werdet aber ihr die Erlaubniß zur Verfolgung in ihrer Lehre und in ihrem Beiſpiel nachweiſen können?“ Aus dieſem Vorwurfe und der Nothwendigkeit einer Apologie für ſeine Flucht erſehen wir aber, daß Athanaſius nach den Forderungen ſeiner Zeit wirklich nur im äuſſerſten Falle ſeine Gemeinde verlaſſen durfte.

Uebrigens wurde Athanaſius ſelbſt in der Wüſte auf Befehl des Kaiſers von einem gewiſſen Artemius noch aufgeſucht, und an die Könige von Aethiopien ſtellte er ſogar die Forderung [20]), ihren Biſchof Frumentius anzuhalten, daß er die Gemeinſchaft mit Athanaſius verlaſſe. Dieß mußte für den Athanaſius um ſo ſchmerzlicher ſein, als Frumentius, der Apoſtel der Aethiopier ein Schüler des Athanaſius, und von ihm zum Biſchof geweiht worden war. Conſtantius ſagt in ſeinem Schreiben an die Fürſten Aezanas und Sazanas, daß Frumentius von einem gottloſen Biſchofe ſei geweiht worden; er ſolle ſich nach Egypten zu Georgius begeben, um von dieſem die chriſtliche Wahrheit zu erfahren, und als ächter Biſchof eingeſetzt zu werden, wenn er anders deſſen würdig ſei, und dann wieder zurückkehren. Es ſei ſonſt Gefahr daß alle ihre Länder von einem gefährlichen Irrthum ergriffen würden, von der katholiſchen Lehre nämlich, zumal wenn, was zu befürchten ſei, Athanaſius ſelbſt in ihr Reich kommen werde. Conſtantius wollte demnach verhindern, daß der verfolgte Biſchof eine Zufluchtsſtätte bei ſeinem Schüler und Freunde Frumentius erhalte [21]). In dieſem Schreiben ſpricht ferner der Kaiſer offen aus, daß Athanaſius ein Irrlehrer, alſo das Symbolum von Nicäa Irrlehre ſei; unzweideutig erklärt er ſich auch, daß ein dieſem entgegengeſetzter Glaube, der herrſchende (πιστις κρατουσα) werden ſolle, und zwar nicht blos im römiſchen Reiche, ſondern allenthalben wohin ſich der Einfluß der kaiſerlichen Macht erſtreckte.

---

[20]) Vita S. Pachom. in act. Sanctor. 14. May und Gregor Naz. encom. S. Athan. n. 9.

[21]) Das Schreiben findet ſich, apolog. ad imperat. Constant. §. 31. Iſt aber ein ſpäterer Zuſatz des Athanaſius ſo wie manches Andere am Ende dieſer Apologie.

So war denn der Wunſch des Kaiſers erfüllt: Athanaſius war von ſeiner Stelle vertrieben. Da aber dies nicht anders möglich war, als daß mit ihm unzählige andere Biſchöfe ihre Gemeinden verlaſſen mußten, ſo dürfte ſich leicht die Bemerkung darbieten, daß jetzt die katholiſche Kirche am Rande des ſie verſchlingenden Abgrundes geſtanden ſei. Folgende Bemerkung des Athanaſius über den Zuſtand der Kirche iſt auch gar nicht geeignet, von dieſer Beſorgniß zu befreien. Er ſagt nämlich: (hist. Arianor. §. 53.) Welche Kirche verehrt nun Chriſtum mit Freiheit? Wenn ſie (mit Freimüthigkeit) frommgläubig iſt, ſo iſt ſie in Gefahr, und wenn ſie ſich auch verſtellt, doch in Furcht. Alles hat Conſtantius, ſoviel an ihm liegt, mit Heuchelei und gottloſem Sinn erfüllt. Denn wenn irgendwo Einer iſt, der dem Glauben treu bleibt und Chriſtum liebt, es giebt aber überall viele Solche, wie die Propheten und der große Elias waren, ſo verbergen ſie ſich und gehen in die Höhlen der Erde, oder halten ſich in den Wüſten auf.“ Allein dieſe Klage wegen der Nothwendigkeit des ſich Verbergens iſt doch nur auf die Biſchöfe und auf andere hervorragende Perſonen zu beziehen; nur an wenigen Orten, wie in Egypten und in Conſtantinopel, wo die Verfolgung am heftigſten war, waren auch mehrere Gemeindeglieder gezwungen worden, die Stadt zu verlaſſen. Geläugnet kann es jedoch nicht werden: die katholiſche Kirche befand ſich in der traurigſten, betrübteſten Lage, aber es waren auch Keime eines baldigen geſegneten Wachsthums genug vorhanden.

Athanaſius ſagte mit Recht, Conſtantius glaube, er könne die Wahrheit mit den Menſchen ſtürzen, das ſei aber nicht ſo. (hist. Ar. §. 32.) Die Hoffnung der katholiſchen Kirche gründete ſich darauf, daß ja nur mit der äuſſerſten Gewaltthat ihr gegenwärtiger Zuſtand herbeigeführt war; und wenn auch noch ſo Viele arianiſch geſinnt wurden, der Kern der Gemeinden blieb doch der Kirche treu. Athanaſius bezeugt dies, wenn er ſagt: „in jeder Kirche aber bewahren ſie den empfangenen Glauben, und erwarten ihre Lehrer, verwerfen die Chriſtum bekämpfende Lehre, welche wie eine Schlange vermieden wird.“ (hist Ar. §. 42.) Wenn ſelbſt auch ein arianiſcher Biſchof predigte, es ſchadete nicht im-

mer ſo viel, als man ſich denken mag. Freilich wenn er ſeine eigenthümlichen Lehrmeinungen vortrug, ſo mußte die Pietät der Chriſten verſchwinden: wenn er ſagte, Chriſtus iſt ein Geſchöpf, iſt aus Nichts, veränderlich, hörte nothwendig der tiefe Glaube auf, wenn es Eingang fand. Allein das getrauten ſich ſelbſt die ſtrengen arianiſchen Biſchöfe nur ſelten von der Kanzel herab zu verkünden; kluge Weltleute, wie ſie meiſtens waren, predigten ſie überhaupt vom Sohne Gottes, und das noch katholiſche Volk dachte ſich dabei, was es nach der katholiſchen Lehre ſich zu denken hätte. War demnach öfters auch der Biſchof noch ſo weit von der Geſinnung der katholiſchen Kirche entfernt, das Volk blieb meiſtens derſelben treu. Hilarius (contr, Auxent. c. 6.) ſagt nämlich: „Von dieſem gottloſen Betruge (daß ſie anders denken als predigen) kömmt es, daß unter den Biſchöfen des Antichriſts, das Volk Chriſti nicht zu Grunde geht, indem es glaubt, die Worte haben ihren natürlichen Sinn. Die Gläubigen hören, daß Chriſtus Gott ſei, und ſie glauben er ſei, was er genannt wird. Sie hören ihn Sohn Gottes nennen, und glauben, eben deßwegen ſei er wahrer Gott. Sie hören, er ſei vor allen Zeiten, und meinen, es ſei ſo viel als ewig. Die Ohren des Volks ſind heiliger, als die Herzen der Biſchöfe. (Sanctiores aures populi, quam corda sunt sacerdotum.)

Ferner brachten die vertriebenen Biſchöfe den Arianismus und ſeine Verfechter in einen ſo üblen Ruf, daß er und ſie in der öffentlichen Meinung ſinken mußten. Athanaſius bemerkt Folgendes: „ihre Verbannung betrachteten ſie als einen Wirkungskreis. Als ſie die Länder und Städte durchwanderten, predigten ſie den wahren Glauben, obſchon ſie ſich in Feſſeln befanden, und verwarfen die arianiſchen Irrlehren. So kam gerade das Gegentheil von dem zu Stande, was die Verfolger wollten. Je weiter der Ort der Verbannung entfernt war, deſto weiter verbreitete ſich der Haß gegen ſie, und ihre Reiſe war ſchon eine Predigt gegen die Gottloſigkeit der Arianer. Jeder, der die Verbannten ſah, bewunderte ſie als Bekenner, und verabſcheute ihre Feinde nicht blos als unſittliche Menſchen, ſondern als Strafrichter und Mörder.“ (l. l. §. 34.)

Die verbannten Hirten ſtanden ferner in einer beſtändigen Verbindung mit ihrer Heerde, tröſteten ſie, und ermuthigten ſie auf alle Weiſe. So haben wir noch Bruchſtücke von einem Briefe, den Athanaſius an ſeine verlaſſene Gemeinde ſchrieb. „Gott wird euch tröſten; euch betrübt freilich, daß Andere durch Gewaltthat eure Kirchen in Beſitz genommen haben, ihr aber unterdeſſen auſſerhalb derſelben ſein müſſet. Aber jene haben die Tempelſtätte, ihr den apoſtoliſchen Glauben. Jene ſind in den Kirchen, aber von dem Glauben ferne; ihr zwar ſeid auſſerhalb der Kirchen, aber der Glaube iſt in euch. Was iſt mehr, der Glaube oder der Tempel? Offenbar der Glaube. Wer alſo hat mehr verloren, oder wer beſitzt mehr, wer im Beſitz des Glaubens oder des Tempels iſt? Es iſt zwar eine Wohlthat um den Tempel, wenn der apoſtoliſche Glaube darin gepredigt wird, wenn der Heilige darin wohnt[22]). — Ihr ſeid ſelig, weil ihr durch den Glauben in der Kirche ſeid, auf dem feſten Glaubensgrunde wohnet; dies ſei euch genug, die Fülle des Glaubens nämlich, die unerſchütterlich in euch bleibt. Durch die apoſtoliſche Ueberlieferung kam er zu euch, oft wollte ihn ein verabſcheuungswerther Haß erſchüttern, aber er vermochte es nicht. Als darum Petrus, durch die Eingebung des Vaters bekannte: „du biſt der Sohn des lebendigen Gottes," ſo wurde ihm erwiedert: „ſelig biſt du Simon, Jonas Sohn, denn Fleiſch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, ſondern mein Vater, der im Himmel iſt." Niemand alſo vermag etwas über euern Glauben, (weil er ein vom Vater im Himmel ſelbſt in euch angezündetes Licht iſt) geliebteſte Brüder, und wenn einſt Gott auch die Kirchen, wie wir hoffen, wieder zurückgeben wird, ſo muß doch auch dann der Glaube höher ſtehen, als ſie." (opp. fol. 968.)

An allen Bewegungen der Kirche von ganz Egypten nahm

---

[22]) Vergl. Hil. contra Auxent. c. 12. Unum moneo, cavete Antichristum; male vos parietum amor cepit, male ecclesiam Dei in tectis aedificiisque veneramini, male sub his pacis nomen ingeritis. — Montes mihi et ayivae et iacus et carceres, et voragines sunt tutiorae: in his enim prophetae aut manentes aut demersi spiritu prophetebant.

er auch während ſeines Exils den lebhafteſten Antheil. Er entwickelte den Seinigen die Irrthümer der arianiſchen Häreſie und die Wahrheit der katholiſchen Lehre, ſprach den Wankenden Muth ein, lobte die Feſten, und richtete Alle wieder auf. Als um die Zeit der Ankunft des Georgius den Biſchöfen eine arianiſirende Formel vorgelegt wurde, ſchrieb er ihnen unter Anderm: (epist. encycl. fol. 270.) „Nichts ſoll uns vermögen, uns von der Liebe Chriſti zu trennen, wenn uns auch die Häretiker mit dem Tode bedrohen. Wir ſind Chriſten und keine Arianer. Solche Freimüthigkeit ziemt ſich für uns. Denn wir haben nicht den Geiſt der Knechtſchaft wieder zur Furcht erhalten, ſondern zur Freiheit hat uns Gott berufen. In der That ſchmählich wäre es, und allzu ſchmählich, wenn wir den Glauben, den wir vom Heiland durch ſeine Apoſtel erhalten haben, wegen des Arius und ſeines Gleichen verlören. In dieſer Gegend (wo ſich Athanaſius verbarg) haben die Meiſten den Muth, bis zum Tode ihren Ränken zu widerſtehen, zumal ſie eure Standhaftigkeit vernommen haben. Deßhalb bitte ich euch, haltet feſt an dem Glauben, den die Väter zu Nicäa bezeugt haben, mit Freudigkeit und Muth und feſtem Vertrauen vertheidigt ihn, werdet Allen ein Vorbild, und zeiget Allen, jetzt müſſe man für die Wahrheit kämpfen. Nicht allein das macht Märtyrer, wenn man den Götzen keinen Weihrauch ſtreuet, ſondern auch das iſt ein glänzendes Zeugniß des Gewiſſens, wenn man ſeinen Glauben (gegen Häretiker) nicht verläugnet. Ihr wiſſet wie Alexander bis zum Tode gegen den Irrthum kämpfte, wie viele Trübſale er, obſchon ein Greis, ausgeſtanden, wie viele Andere auch im Kampfe gegen dieſe gottloſe Lehre duldeten. Sie haben den Ruhm ihres Bekenntniſſes bei Chriſtus. So laſſet auch uns, da der Kampf das Höchſte gilt, da es ſich darum handelt, den Glauben zu läugnen oder zu bewahren, ſolchen Eifer und ſolche Geſinnung haben. Was wir empfangen haben, laſſet uns bewahren, und an dem zu Nicäa bezeugten Glauben, wie an einer Feſte halten. Laſſet uns alſo, angethan mit dem göttlichen Worte, uns denen entgegenſetzen, die die Wuth im Hauſe des Herrn verbreiten wollen; wir wollen den leiblichen Tod nicht fürchten. Auch nach meinem Blute dür-

ſten ſie bis jetzt. Darum aber kümmere ich mich nicht. Denn ich weiß, daß derer, die ausdauern, ein großer Lohn erwartet, und das auch ihr ausdauert, wie die Väter, und den Gemeinden ein Vorbild ſeid. Haltet fortan die fremde Lehre ab, und ihr werdet den Ruhm haben; ſagen zu können: „wir haben den Glauben bewahrt," und der Kranz des Lebens wird euch zu Theil werden, den der Herr Jenen verheißen hat, die ihn lieben."

Wenn auch die Brüder uns verlaſſen, (hist. Ar. §. 47.) redete Athanaſius anderswo ſeine Mitleidenden an, wenn Freunde und Bekannte weit ſich entfernen, und Keiner ſich findet, der den Schmerz theilt, und tröſtet, ſo iſt doch Gott die vorzüglichſte Zuflucht. Auch Elias war allein, als er verfolgt wurde, aber Gott war dem Heiligen Alles in Allem. Auch der Heiland hat uns dieſes Vorbild hinterlaſſen; auch er wurde allein gelaſſen, als er von ſeinen Feinden Nachſtellungen litt, damit auch wir, obgleich verfolgt und von den Menſchen verlaſſen, nicht muthlos werden, ſondern auf ihn vertrauen, und die Wahrheit nicht verrathen. Wenn dieſe auch eine Zeitlang unterdrückt wird, am Ende erkennen ſie ſelbſt ihre Verfolger an."

So ſuchte Athanaſius ſeine Gemeinde ſowohl, als ſeine Mitbiſchöfe in der Treue zu bewahren, obſchon er ſtets flüchtig, und, wie er ſelbſt bekennet, unter wilden Thieren ſeinen Aufenthalt hatte. War denn nun freilich die Lage der katholiſchen Kirche eine ſehr traurige und ſchmerzliche, die Kraft ihrer Oberhirten erhielt und leitete ſie doch ſtets, und es fehlte viel, daß ſie dem Untergange nahe war. Wie Athanaſius nämlich, ſo ſtunden auch die andern Vertriebenen immer in einem Verkehr mit ihren Gemeinden, und ihre Worte waren um ſo wirkſamer, als ihre Treue gegen den Heiland ſo rein, ſo feſt, ſo geprüft erſchien [23]).

[23]) Vergl. Hilar. de synod. c. 1 — 2. Hier ſagt er zwar, daß er längere Zeit nicht habe ſchreiben können, aber er giebt den galliſchen Biſchöfen, an welche dieſe Schrift gerichtet iſt, das Zeugniß: gratulatus sum in domino, incontaminatos vos et illaesos ab omni contagio detestandae haereseos perstitisse vosque comparticipes exilii mei, in quod me Saturninus intruserat, negata ipsi usque hoc tempus toto jam triennio communione, fide mihi ac spiritu cohaerere. Necessarium mihi ac religiosum

Ein anderer Grund der Hoffnung der katholischen Kirche lag selbst dort verborgen, von wo aus die meiste Gefahr sich verbreitete: in den arianischen Bischöfen. Die große Gefahr, die von diesen drohete, leuchtet freilich von selbst ein. Innigst sind Lehre und Verfassung in der Kirche miteinander verbunden: mit einer wesentlichen Veränderung der ersten kann diese nicht bestehen, und umgekehrt. Die ganze Verfassung beruhet auf einem durchgebildeten, überirdischen Gemeinschaftsgeiste, sie wuchs aus dem Grunde jener Liebe hervor, die in den Christen entsteht, wenn sie mit vollem durch und durch gesundem Herzen erkennen und anerkennen, daß der Erlöser wahrer Gottes Sohn und wir in ihm wieder geboren seien zum ewigen Leben. Diesen läugnend konnte die Verfassung von den Arianern nicht mehr verstanden, nnd darum auch nicht beibehalten werden. Wie eine fremde Lehre, so war ein fremdes Glied in die Abgliederung des kirchlichen Organismus gekommen; weil es sich nicht organisch von innen herausgebildet hatte, sondern von aussen war in das Ganze hineingeschoben worden, so mußte auch dieses, wenn es so fort gieng, allen Halt verlieren, und auseinander fallen. Dieses fremde Glied war der Kaiser, der sich selbst zum Reichsoberbischof gemacht hatte. Er wählte sich seine Unterbischöfe; und der kirchliche Verband wurde gar nicht mehr berücksichtigt, wenigstens bei der Besetzung der bischöflichen Stellen in den wichtigsten Städten, deren Bischöfe dann auch den kräftigsten Einfluß bei Besetzung der Bisthümer in den Landstädten hatten. Wie nun von dem fremden Obergliede, dem Reichsoberbischof, Metropoliten, die dem kirchlichen Geiste entfremdet waren, ausflossen, so von diesen, ihnen verwandte Bischöfe, von diesen Priester und Diakonen. Wäre die der Kirche natürliche Ordnung bewahrt worden, so konnten keine ihrem Geiste fremde Bischöfe, also keine mit fremder Lehre befleckten Männer in sie kommen; die Beibehaltung des kirchlichen Organismus hätte kirchliche Bischöfe erzeugt.

---

intellexi, ut unus quasi episcopus episcopis mecum in Christo communicantibus salutaris ac fidelis sermonis colloquia transmitterem — — O gloriosae conscientiae vestrae inconcussam stabilitatem! o firmam fidelis Petrae fundamine! etc.

Dieſe, obſchon völlig verkehrte, dem Anſcheine nach ſo gefahrvolle Ordnung nun erzeugte ſogar Hoffnungen für die katholiſche Kirche. Denn die in ſolcher Weihe den Gemeinden gewordenen Biſchöfe, die nicht durch die Thüre eingegangen, ſondern wie Diebe und Räuber eingebrochen waren, waren der Natur der Sache nach den Gemeinden auch verhaßt; ſolche Biſchöfe benahmen ſich auch als Feinde; auf den kaiſerlichen Schutz ſich verlaſſend, mißbrauchten ſie ihre Gewalt und entfremdeten ſich immer mehr die Gemüther. Georgius von Alexandrien hatte in ſeinen früheren Jahren das Schweinefleiſch als Unterhändler einer Abtheilung von Soldaten geliefert; er mußte aber als ſchlechter Haushälter die Flucht ergreifen, und irrte längere Zeit herum. Roh und unwiſſend, wie ohne alle, ſo insbeſondere ohne geiſtliche Bildung, bewahrte er dieſen ſeinen Charakter auch als Biſchof. Die Habſucht und die Art, die ihm von ſeinen früheren Beſchäftigungen noch anklebte, trieb ihn auch jetzt, daß er die Salzſeen, die Sümpfe, in welchen die Papyrus-Staude wuchs, in Pacht nahm, ſogar die Güter mancher Verſtorbener wußte er ſich unter mancherlei Titeln anzueignen. Er machte den Ankläger der Bürger beim Kaiſer, anſtatt der Verſöhner zu ſeyn, wie es ſich für einen Biſchof ziemte; und miſchte ſich in mancherlei bürgerliche Verhältniſſe, die ihn der geſammten Stadt verhaßt machten[24]). Vom Kaiſer eingeſetzt, ein Staatsbiſchof, glaubte er über alle Billigkeit hinaus ſich gefällig erzeigen zu müſſen. Die Sitten, die unter den Soldaten herrſchen, übte er auch als Biſchof aus. Er glaubte durch Zwang ſich befeſtigen zu können. Wenn daher die Gemeindeglieder nicht in die gottesdienſtlichen Verſammlungen der Arianer giengen, ſondern ſich außerhalb der Stadt verſammelten, ſo ließ er die Soldaten anrücken. Ihr Befehlshaber, der Manichäer Sebaſtian, war ſtets bereit, ihm ſeine bewaffnete Hülfe anzubieten. Einſt hatten ſich die alexandriniſchen Katholiken, wie

[24]) Ammian. Marcell. l. 22. c. 11. hat dem Gregorius ein böſes Zeugniß hinterlaſſen. Unter Anderem ſagt er, Gregorius habe dem Kaiſer den Vorſchlag gemacht, daß er wohl eine Hausſteuer als eine Regalie den Alexandrinern auferlegen dürfe, weil die Stadt von Alexander erbaut worden ſei. Daher fluchten ihm ſogar die Heiden und ermordeten ihn unter Julian.

gewöhnlich, nahe am Gottesacker verſammelt. Sebaſtian rückte mit einem großen Haufen heran, ließ ein großes Feuer anzünden, und bedrohete die noch Anweſenden mit dieſem Schreckmittel, wenn ſie ſich nicht zum Arianismus bekennen wollten. Da ſeine Drohungen umſonſt waren, ließ er ſie wenigſtens mit friſch abgeſchnittenen Palmruthen, an welchen die Dornen noch ſich befanden, hauen. Einige wurden getödtet und ihre Leichname den Hunden hingeworfen. Sie wurden, und werden jetzt noch, als Märtyrer verehrt. Bei Allem, was die Arianer in der Kirche ausführten, ſchützten ſie endlich den Namen des Kaiſers vor, und es empörte alle Gemüther, wenn in den Angelegenheiten der Kirche, des Hauſes Chriſti, dem er ſelbſt, das unſichtbare Oberhaupt, die rechten, die bleibenden und einzigen Verwalter, ſeine Stellvertreter, gegeben hatte, die weltliche Macht ſtets genannt wurde. So wurde der Arianismus durch ſich ſelbſt, durch ſeine eigenen Anhänger, unendlich verhaßt[25]).

Wie in Alexandrien, ſo war es auch in Conſtantinopel. Schon die hinterliſtige Weiſe, eines Fürſten ganz unwürdig, in welcher man den Biſchof Paulus nach einem öffentlichen Bade gelockt, und dann in die Wüſten des Taurus abgeführt hatte, mußte einen unauslöſchlichen Eindruck zurücklaſſen. Aber hier hatte man ihn auch noch durch einen ſechstägigen Hunger auf das Aeußerſte gebracht und am Ende gar erwürgt! Den neuen Biſchof, Macedonius, führte der Präfect des Prätoriums, Philipp, von demſelben Bade, wohin er den Paulus beſchieden hatte, in die Kirche in einem Wagen zurück, um ihm ohne weitere Umſtände die biſchöfliche Weihe geben zu laſſen. Bei dem Gedränge der Katholiken, der Arianer, die beide die Kirche beſetzen wollten, durch das Einhauen der Soldaten hatten gegen dreitauſend Menſchen das Leben verloren. So war Macedonius Biſchof geworden[26]). Die Katholiken, die den Macedonius nicht anerkennen wollten, wurden theils verbannt, theils mit

---

[25]) Athanas. histor. Ar. §. 53—63. §. 59. πασι γαρ φοβερους ἑαυτους ἐδειϰνυον, ϰαι προς παντας ἀλαζονευοντο, βασιλεα πασιν ὀνομαζονσες, ϰαι ἀπειλοντες μεν τον ἐϰεινου φοβον. Gregor. Naz. c. 21. Theodor. l. II. c. 14. u. a.

[26]) Athanas. hist. Arianor. §, 7. Socrat. l. II. c. 16. Theodor. l. II. c. 5.

Schlägen gemißhandelt; Einigen wurden ſogar glühende Eiſen in die Stirne eingedrückt, um ſie zu brandmarken; Anderen wurden ihre Güter eingezogen. Sogar auf die Novatianer erſtreckte ſich die Verfolgung, weil ſie mit den Katholiken in der Trinitätslehre übereinſtimmten. Sie wurden auf alle Weiſe gemißhandelt; man zwang auch ſie zur Theilnahme an dem arianiſchen Gottesdienſte, warf Einige in Gefängniſſe und riß eine ihrer Kirchen in Conſtantinopel nieder. Ihr Biſchof Agelius ergriff die Flucht. Die Katholiken, denen man auf Befehl des Kaiſers gar keinen Tempel gelaſſen hatte, wohnten den gottesdienſtlichen Verſammlungen der Novatianer bei [27]).

In Antiochien war Leontius vorſichtig und klug genug, keine allzuſchreienden Ungerechtigkeiten zu begehen, auch nicht geradezu gegen den katholiſchen Glauben zu predigen; er hielt ſich nur an die feineren Wege, die dieſen allmählig untergraben mußten; er wählte Niemanden in den Klerus, der ihm des katholiſchen Glaubens verdächtig ſchien: nur Arianern ertheilte er die Weihen. Ohne katholiſche Lehrer mußte aber der katholiſche Glaube von ſelbſt allmählig aufhören. Der Zweck dieſer Beſtrebungen entging begreiflich den Katholiken nicht. Es war aber ſchon ſo weit gekommen, daß nur noch einige Laien die Stütze der Katholiken waren: der Askete Diodor nämlich, der nachher ſo berühmt als Biſchof von Tarſus wurde, und Flavian, ſpäter ſelbſt Biſchof von Antiochien. Beide höchſt ehrwürdig durch ihre Frömmigkeit, und einflußreich durch wiſſenſchaftliche Bildung, verſammelten die Katholiken, die nicht zur Gemeinde der Euſtathianer gehörten, in ihren Häuſern, an den Gräbern der Märtyrer, und unterhielten ſo die Flamme des wahren Glaubens: die Katholiken konnten auch in die Verſammlungen der Arianer gehen, wenn ſie wollten; ſie ſangen aber: Ehre ſey dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiſte, während ihre Gegner ſagten: Ehre ſey dem Vater, durch den Sohn im heiligen Geiſte. Unſere Väter wollten ſich ſo von den Arianern ſichtbar unterſcheiden: denn die letztere Doxologie mißbrauchten dieſelben zur Stütze ihrer Anſichten. Flavian ſoll auch zuerſt die bald

---

[27]) Socrat. l. II. 27. 38. Soz. l. IV. c. 2. 3. 20.

allgemein gewordene katholiſche Doxologie in Antiochien eingeführt haben[28]). So erhielt ſich der Gegenſatz ſtets im lebhaften Angedenken, ſo trugen ſelbſt die arianiſchen Biſchöfe recht viel dazu bei, ihre Lehre verhaßt zu machen, indem ſie ſich perſönlich verhaßt machten.

Endlich war es gerade die Zeit der Verbannung der katholiſchen Biſchöfe, in welcher ſie am eifrigſten durch wiſſenſchaftliche Unterſuchungen die katholiſche Lehre vertheidigten. Um dieſe Zeit ſchrieb Athanaſius mehrere ſeiner ſcharfſinnigen Abhandlungen; und Hilarius gab ſein Werk von der Trinität heraus. Dieſes müſſen wir nun kennen lernen, und wir werden begreifen, daß die katholiſche Kirche eine unendliche Fülle von Glauben und göttlicher Kraft in ſich hatte, und dieſe allein hinreichte, um bei aller Verfolgung dennoch dem Untergange nicht nahe geweſen zu ſeyn.

Die zwölf Bücher des Hilarius von der Trinität ſind mit weit mehr Kunſt geſchrieben, als ähnliche Arbeiten des Athanaſius, der unſtet und flüchtig, keine Zeit auf Anordnung des Stoffes verwenden konnte. Hilarius, zwar auch verbannt, lebte doch weit ſicherer und ruhig. Er ordnet ſeine Gedanken mit reifer Ueberlegung, künſtliche Einleitungen, die jedoch ſtets im genaueſten Zuſammenhange mit dem Zwecke ſeiner Arbeit ſtehen, gehen jedem Buche voran; er ſchickt feſte Beſtimmungen der Begriffe der katholiſchen Trinitätslehre voraus, und geht dann von den ſchwächeren Beweiſen zu den ſtärkeren und ſtärkſten über. Seine größte Stärke liegt in der Entwickelung der Beweiskraft bibliſcher Stellen, und mit bewunderungswürdigem Scharfſinne weiß er die eigentlichen wichtigen Momente hervorzuheben und ans Licht zu ſtellen. Meiſtentheils ſtellt er große Maſſen zuſammen, zeigt die Verbindung des Einzelnen mit dem Ganzen, und folgert mit zwingender Bündigkeit[29]). Da ſolche Be-

---

[28]) Theodoret. l. II. c. 10. nennt den Leontius την γνωμην κρυφινους, και τας ὑφαλους πετρας μιμουμενος. c. 25. enthält eine beſondere Schilderung dieſes Mannes.

[29]) So ſehr ich es auch wünſche, kann ich doch gerade die ſcharfſinnigſten Erörterungen des Hilarius nicht mittheilen. Denn um dies zu leiſten, müßte ich allzu weitläufig werden. Dahin gehört beinah das ganze X.

handlung aber zuweilen den Ueberblick erſchwert, und die kunſtreich verflochtenen Argumente dem Leſer den Hauptpunct konnten verlieren laſſen, faßt er ſehr häufig in kurzen Sätzen den Inhalt einer weitläufigen Erörterung zuſammen. Die Sprache und Darſtellung aber ſind oft ſchwer verſtändlich; der Grund liegt zum Theile in der noch mangelhaften Bildung der lateiniſchen Sprache für derlei Unterſuchungen, zum Theile in einer Eigenthümlichkeit des Hilarius. Er ſcheint nur durch Kunſt und große Anſtrengung gewiſſe Mängel der Natur zwar beſiegt zu haben, ohne ſie aber nie ganz überwältigen zu können [30]). Den Werth und Gehalt ſeiner Schrift aber erkannten ſelbſt Diejenigen an, die ſeine Ueberzeugung nicht theilten.

Die meiſten Bücher eröffnet Hilarius mit der Empfehlung des Glaubens, denn für dieſen eben war ſeine Zeit zu kraftlos. Er ſagt, um zu zeigen, wie alles blos menſchliche Beſtreben uns nie über den Irrthum und den Zweifel in Betreff Gottes und der göttlichen Dinge erhebe: „Unbefriedigt durch die Lehre der Philoſophen von Gott, las ich die Worte: „„ich bin der, der ich bin.““ — „Er umfaßt die Himmel mit ſeiner Hand und die Erde mit ſeinen Fingern.“ So erkannte ich, daß Gott das Seyn in ſich ſelbſt und der Grund alles Seyns, daß er eben deßwegen, ewig, unendlich, unbegreiflich ſey. Ich ſah ein, daß er zwar in Begriffe nicht beſchloſſen, aber doch durch das Gefühl ergriffen werden könne [31]). Hiemit beruhigte ſich mein nachdenkender Geiſt: er begriff, daß ihm durch ſeine Natur nichts Anderes gelaſſen ſey, wodurch er ſeinem Schöpfer eine größere oder geringere Ergebenheit bezeigen könne, als daß er begreife, er ſey ſo erhaben, daß er nicht begriffen, doch im Glauben erfaßt werden könne, indem der Glaube die Einſicht erlangt, wie nothwendig ihm die Religion ſey, aber die Unendlichkeit der ewigen Macht den Begriff überſteige (l. I. c. 8.). Das iſt das vollkommene Wiſſen von Gott, ſo um ihn zu wiſſen,

---

Buch. Aber zum Glück ſind die ſcharfſinnigſten Betrachtungen nicht immer die wichtigſten.

[30]) C. II. vit. S. Hil. hätte Conſtant die Bemerkungen von Bouchet und du Sauſſay mehr berückſichtigen ſollen.

[31]) De trinit. l. I. c. 7. ita Deus pulcherrimus est confitendus, ut neque sit intra sententiam intelligendi, neque extra intelligentiam sentiendi.

daß man weiß, er ſey zwar unausſprechlich, entziehe ſich aber doch nicht ganz unſerer Erkenntniß. Man muß an ihn glauben, ihn anerkennen, ihn verehren, und ſo ihn ausſprechen[32]).

Nachdem ich das Geſetz und die Propheten geleſen hatte, traf ich auf die Stelle: „im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. — Er kam in das Seinige und die Seinigen nahmen ihn nicht auf; Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Söhne Gottes zu werden." — Hier fand der furchtſame, ſchüchterne Geiſt mehr Hoffnung als er erwartete. Damit aber eben die Macht, Gottes Sohn zu werden, durch die Schwäche des ſchüchternen Glaubens nicht gehindert werde, indem man durch die Schwierigkeit, dahin zu gelangen, mit großer Mühe hofft, was man lieber wünſcht und weniger glaubt, iſt das Wort Gottes Menſch geworden, damit durch den Menſch gewordenen Gott, der Menſch zu dem Worte, das Gott iſt, hinanwachſe. Freudig ergriff mein Geiſt die Lehre von dieſem göttlichen Geheimniſſe. Als Menſch ſollte ich zu Gott hinanwachſen zu einer neuen Schöpfung, durch den Glauben gerufen zur himmliſchen Wiedergeburt, die in meiner Macht ſteht; ich erkannte die Liebe des Vaters und Schöpfers: nicht mehr ſollte ich in das Nichts zurückſinken, da ich eben aus dem Nichts hervorgerufen wurde, um zu ſeyn. Und alles das maaß ich nicht mit dem Maaßſtabe menſchlicher Einſicht: denn der gewöhnliche Verſtand faßt den himmliſchen Rathſchluß nicht, da er meint, nur das ſey möglich, was im Bereiche ſeiner Kraft ſtehe, und er durch ſich ſelbſt leiſten könne. Ich erwog Gottes Kraft nach der Erhabenheit ſeiner Macht, nicht mit dem Verſtande, ſondern mit der Unendlichkeit des Glaubens (non sensu, sed fidei infinitate). Ich glaubte nicht deßwegen nicht, daß der Gott Logos im Anfange bei Gott ſey, und daß er Fleiſch geworden, und unter uns gewohnt habe, weil ich es nicht begriff, ſondern ich erwog, daß ich darum wiſſen könne, wenn ich glaubte (l. I. c. 12.).

---

[32]) L. II. c. 7. Perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias; credendus est, intelligendus est, adorandus est, et *his officiis eloquendus.*

Der heilige Paulus ſagt: „laßt euch nicht verführen durch die Philoſophie und leeren Betrug, durch Menſchenlehre, nach den Anfangsgründen der Welt, und nicht nach Chriſto. Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Auch ihr ſeyd erfüllt in ihm, der das Haupt aller Macht und Gewalt iſt. In ihm ſeyd ihr auch beſchnitten, nicht durch Beſchneidung mit der Hand, durch Hinwegnahme des Fleiſches am Leibe, ſondern mit der Beſchneidung Chriſti. In ihm ſeyd ihr begraben in der Taufe, in ihm ſeyd ihr auch auferſtanden durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Todten erweckt hat. Denn Gott hat euch, die ihr todt waret in Sünden und in der Vorhaut eures Fleiſches, mit ihm lebendig gemacht, da er euch alle Sünden aus Gnade erlaſſen hat, indem er die Handſchrift des Geſetzes, das wider uns zeugte, auslöſchte, ſie ans Kreuz heftete und vernichtete.“ Der feſte Glauben verſchmäht alſo die verfänglichen und unnützen Fragen der Philoſophie, nicht gibt ſich, dem Truge menſchlicher Thorheiten unterliegend, die Wahrheit zur Beute des Irrthums hin. Er hält Gott nicht nach dem Sinne gewöhnlicher Einſicht feſt, er beurtheilt Chriſtum nicht nach den Anfangsgründen der Welt, denn in ihm wohnt die Hülle der Gottheit leibhaftig. Indem die Unendlichkeit der ewigen Macht in ihm iſt, übertrifft er alle Faſſungskraft eines endlichen Geiſtes. Zu ſeiner Gottheit uns hinziehend, verpflichtet er uns nicht mehr zur Beobachtung körperlicher Gebote, ſondern der Geiſt ſoll, beſchnitten von den Laſtern, innerlich ſich reinigen. Daher werden wir in der Taufe mit Chriſtus begraben, damit wir in das ewige Leben zurückkehren. Indem die Wiedergeburt zum Leben, der Tod aus dem Leben iſt, und wir der Sünde ſterbend für die Unſterblichkeit wiedergeboren werden ſollen, ſtarb er, der Unſterbliche, für uns, daß wir zur Unſterblichkeit aus dem Tode mit ihm erweckt würden. Er nahm das Fleiſch der Süude, um in der Annahme des Fleiſches die Sünden zu vergeben. Er zerſtörte durch ſeinen Tod das Geſetz des Todes, um durch die neue Schöpfung unſeres Geſchlechtes in ſich das frühere Geſetz zu vertilgen, duldete er das Kreuz. Dieſe Thaten Gottes, erhaben über die Faſſungskraft der menſchlichen Natur, unterliegen auch den natürlichen Begriffen des Verſtandes nicht; denn die Thätigkeit eines unend-

lichen Weſens fordert eine unendliche Faſſungskraft: (quia infinita aeternitatis operatio infinitam metiendi exigit opinionem) daß Gott Menſch geworden, der Unſterbliche geſtorben iſt, der Ewige begraben worden, iſt eben ſo unbegreiflich, als daß umgekehrt aus dem Menſchen Gott, aus dem Todten ein Unſterblicher, aus dem Begrabenen ein Ewiger werde (l. I. c. 13.).

Das Unvollkommene faßt den Vollkommenen nicht; was aus einem Andern das Seyn hat, kann keine erſchöpfende Kenntniß weder ſeines Schöpfers, noch ſeiner ſelbſt haben. Es fühlt, daß es iſt, und trachtet über ſich ſelbſt nicht hinaus. Es verdankt ſeine Bewegung nicht ſich, ſondern dem Urheber. Indem es aus einem Andern iſt, folgt nothwendig, daß es gerade darin zum Thoren werde, worin es vollkommen weiſe zu ſeyn glaubt. Indem es die Beſchränktheit ſeiner Natur nicht erwägt, und glaubt, daß Alles innerhalb der Grenzen ſeiner Schwachheit beſchloſſen ſey, rühmt es ſich einer falſchen Weisheit: über ſeine Kraft wiſſen zu wollen, geht nicht an, und die Unmacht des Wiſſens entſpricht der Unmacht des Seyns (quam infirmum subsistendi est virtute, tam sensus sit). Wenn alſo ein im Seyn unvollkommenes Weſen ein vollkommenes Weſen anſpricht, einem ſolchen gebührt der Vorwurf der falſche Weisheit. Der Apoſtel ſagt: „Chriſtus hat mich nicht geſandt zu taufen, ſondern das Evangelium zu verkünden, nicht in weiſer Rede, auf daß das Kreuz Chriſti nicht kraftlos werde. Wir aber predigen Jeſum Chriſtum den Gekreuzigten, den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit.“ So iſt aller Unglaube Thorheit; weil er auf die Weisheit ſeiner unvollkommenen Einſicht ſich ſtützend, und Alles nach der Schwäche ſeines Wahnes bemeſſend, glaubt, das könne nicht geſchehen, was er nicht einſieht. Der Unglaube geht aus der Schwäche hervor, indem einer meint, das ſey nicht geſchehen, wovon er beſtimmen möchte, daß es nicht geſchehen könne (l. III. c. 24.).

Gott kann nur durch Gott erkannt werden, gleichwie auch Gott keine Ehre von uns empfängt, als

durch Gott. Denn wie er zu ehren ſey, wüßten wir nicht, wenn er ſeine Verehrung nicht gelehrt hätte, ſo wüßten wir auch von Gott nichts, wenn er nicht auf Erden erkannt worden wäre. Der Haushalt der göttlichen Geheimniſſe hat ſein Geſetz: für die Verehrung Gottes werden wir durch Gott belehrt (l. V. c. 20.). Wir müſſen daher unſere Unweisheit anerkennen, damit wir weiſe werden; nicht auf unbeſonnene Weiſe, ſondern im Bewußtſeyn der Schranken unſerer Natur, auf daß, was die irdiſche Weisheit nicht faßt, uns durch die göttliche Kraft gegeben werde. Wir müſſen zur Einſicht gelangen, daß das allein von Gott in Wahrheit zu glauben ſey, worin er ſelbſt Zeuge und Geber iſt (hoc solum de Deo bene credi intelligamus, ad quod de se credendum ipse sibi nobiscum et testis et auctor est. l. III. c. 26.)[33]. Denn es gibt Viele, die zu glauben vorgeben, und doch dem Glauben ſich nicht unterwerfen; ſie machen ſich ſelbſt vielmehr einen Glauben, als daß ſie ihn empfangen; von menſchlicher Leerheit aufgeblaſen, ſind ſie darin weiſe, worin ſie wollen, und wollen nicht darin weiſe ſeyn, was wahr iſt. Aber das kömmt der wahren Weisheit zu, zuweilen darin weiſe zu ſeyn, worin man nicht will[34].

Der ungläubige Sinn gelangt nur äußerſt ſchwer zur Erkenntniß des wahren Glaubens: denn dem durch Mangel an Frömmigkeit engen Gemüthe befreundet ſich die religiöſe Lehre nicht. Daher kömmt es, daß, was Gott im Menſchen für das Geheimniß des menſchlichen Heils gethan hat, der unfromme

---

[33]) Vergl. l. IV. c. 14. Non subeunt ingenia nostra in coelestem sapientiam, neque incomprehensibilem virtutem sensu aliquo infirmitas concipiet. Ipsi de Deo credendum est, et iis, quae cognitioni nostrae de se tribuit, obsequendum. Aut enim more gentilium denegandus est, si testimonia ejus improbabuntur, aut si, ut est, Deus creditur, non potest aliter de eo, quam ut ipse de se est testatus, intelligi.

[34]) Multi enim sunt, qui simulantes fidem, non subditi sunt fidei, sibi fidem ipsi potius constituunt, quam accipiunt, sensu humanae inanitatis inflati, dum quae volunt sapiunt, et noiunt sapere, quae vera sunt: cum sapientiae haec veritas sit, ea interdum sapere, quae nolis.

Sinn nicht einsieht und nicht faßt, daß das Werk seines Heils Gottes Kraft sey. Wenn er darum die Geburt, die Schwächen der Kindheit, die Entwickelung des Knabenalters, die Jugend, die Leiden des Körpers, die Leiden am Kreuze, den Kreuzestod sieht, so glaubt er, der Heiland sey nicht wahrer Gott (l. V. c. 18.).

Viele Kirchen in allen Provinzen des römischen Reiches sind mit der Krankheit dieser tödtlichen Predigt befleckt, durch die lange Gewohnheit und den falschen Namen der wahren Religion hat sie sich befestigt. Der Wille geht schwer zur Heilung, der im Eifer für seinen Irrthum durch die Beistimmung so Vieler das Ansehen der öffentlichen Meinung in Anspruch nimmt. Denn gefährlich ist der Irrthum, wenn er in den Meisten ist. Der Fall Vieler, wenn es sich auch begreift, hält, sich aufzustehen schämend, an dem Ansehen fest: wegen der Zahl gibt sich der Irrthum unverschämt für Wahrheit aus, und weil er mit Vielen irrt, hält er es für einen Beweis der Wahrheit, und glaubt sich in einem geringeren Irrthum befangen, weil er ihn mit Vielen theilt (l. VI. c. 1.).

Auch von einer andern Seite aus erkenne ich, daß es ein schwieriger und steiler Weg ist, den ich in Vertheidigung der evangelischen Lehre betrete. Im Bewußtsein meiner Schwäche würde ich mich zurückgezogen haben, aber durch die Gluth des Glaubens angefeuert, durch die Wuth der Häretiker bewogen, durch die Gefahr der Unwissenden bestürzt, kann ich nicht verschweigen, was auszusprechen ich nicht wage. Eine doppelte Gefahr quält mich: daß mein Stillschweigen und mein Auftreten für schuldig erfunden werden könne, daß die Wahrheit verlassen werde. Denn mit unglaublichen Künsten eines verkehrten Geistes treibt sich die häretische Frechheit herum. Erstens gibt sie sich den Schein der Frömmigkeit, dann schließt sie sich der Weisheit der Welt an, und endlich erschwert sie durch den Schein einer gegebenen Begründung die Erkenntniß der Wahrheit. Denn, indem sie Einen Gott bekennt, täuschet sie mit Frömmigkeit; den Sohn annehmend, betrügt sie die Zuhörer mit dem Namen; indem sie auch sagt, er sei nicht gewesen, bevor er geboren worden, thut sie der Weisheit der Welt genug; einen unveränderlichen und unkörperlichen Gott predigend, schließt sie die Geburt Gottes aus Gott, durch die Angabe eines hinter-

liſtigen Grundes aus: ſie bedient ſich unſerer Lehre gegen uns, und ſtreitet mit dem Glauben der Kirche gegen den Glauben der Kirche. So bereitet ſie uns die größte Gefahr, ſowohl, wenn wir antworten, als wenn wir ſchweigen, indem ſie durch das, was nicht geläugnet wird, das verkündet, was geläugnet wird. (l. VII. c. 1.) Wenn ich nun nach dem Geſetze, den Propheten und den Apoſteln, Einen Gott verkündige, ſo iſt Sabellius da, und glaubt ich ſtehe für ihn; läugne ich aber, nach dem Sinne des Sabellius Einen Gott, und bekenne, daß auch Gottes Sohn wahrer Gott ſei, ſo erwartet mich eine neue Häreſis, um zu zeigen, daß zwei Götter von mir gepredigt worden. (l. VII. c. 3.)

Aber ſie ſcheinen nur ſich von allem Einzelnen Gründe zu geben, indem ſie ihre einzelnen Behauptungen auf einige Zeugniſſe der heiligen Schrift ſtützen; dieſe, falſch verſtanden, ſchmeicheln nur den unwiſſenden, indem ſie blos einen Schein der Wahrheit durch die Verkehrtheit der Auslegung geben. (l. IV. c. 7.) Der beſte Lehrer iſt aber der, der den Sinn des Geſagten aus dem Geſagten vielmehr ſelbſt ſchöpft, als daß er ihn hineinlegt, ihn vielmehr aus dem Geſagten ableitet, als daß er ihn hineinleitet, er ſoll keine Gewalt anwenden, daß das in den Stellen enthalten ſei, wie er ſich vor der Leſung ſchon vorgenommen hat, daß ſie verſtanden werden müßten. Wenn von den göttlichen Dingen die Rede iſt, ſo laßt uns zugeben, daß Gott eine Kenntniß ſeiner ſelbſt habe, und laßt uns dann ſeinen Ausſprüchen uns mit frommer Verehrung unterwerfen. Denn der iſt ſich ein gültiger Zeuge, der nicht anders erkannt wird, als durch ſich ſelbſt[53]).

---

[53]) De trinit. l. I. c. 18. Optimus enim lector est, qui dictorum intelligentiam expectet ex dictis potius, quam imponat, et retulerit magis, quam attulerit, neque cogat, id videri dictis contineri, quod ante lectionem praesumserit intelligendum. *Cum itaque de rebus Dei erit sermo, concedamus cognitionem sui deo, dictisque ejus pia veneratione famulemur. Idoneus enim sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est.* Uebrigens hat er den Grundſatz: in divinis rebus non frequentius dicta, sed tantum dicta sufficiunt. l. IV. c. 19.

Der katholiſchen Kirche kömmt aber eine eigene Kraft gegen die Häretiker zu. Das iſt das Ausgezeichnetſte, was von ſo Vielen bekämpft und doch von Keinem beſiegt wird. Wie es einige Arten von Heilmitteln giebt, die nicht nur gegen einzelne Krankheiten nützlich ſind, ſondern gegen alle, ſo gewährt auch die katholiſche Kirche nicht nur gegen einzelnes Siechthum ſondern gegen alle Krankheiten Hilfe; die durch keine beſondere Art (von Häretikern) geſchwächt, durch keine Zahl überwunden, durch keine Verſchiedenheit getäuſcht werden kann: eine und dieſelbe beſteht ſie gegen Alle und Jede: Es iſt etwas Großes, daß in ihr, der Einen, ſo viele Heilmittel ſind, als es Krankheiten giebt, und in ihr ſo viele Lehren der Wahrheit ſich finden, als es Beſtrebungen des Irrthums giebt. (l. II. c. 22.)

Ich hoffe, daß die Kirche ein ſolches Licht über ihre Lehre auch für die Thorheit der Welt verbreite, daß, wenn dieſe auch das Geheimniß des Glaubens nicht aufnimmt, doch einſieht, daß von uns gegen die Häretiker die Wahrheit des Geheimniſſes verkündet werde. Denn groß iſt die Gewalt der Wahrheit: durch ſich ſelbſt kann ſie erkannt werden; aber ſie leuchtet nebſt dem ſelbſt auch aus dem, was ihr entgegen iſt, hervor. In ihrem eigenen Weſen ſtets unveränderlich, erwirbt ſie erſt ihre eigene Kraft (kömmt zum vollen Bewußtſeit derſelben), indem ſie täglich angegriffen wird. Denn das iſt die Eigenthümlichkeit der Kirche, daß ſie dann ſiegt, wenn ſie angefeindet wird, dann verſtanden wird, wenn man ſie des Irrthums überführen will, dann Alle gewinnt, wenn ſie verlaſſen wird. Sie wünſcht zwar, daß Alle bei ihr und in ihr bleiben; ſie möchte lieber Keinen aus ihrem ruhigen Schooße werfen und dem Verderben überlaſſen, wenn ſie der Wohnung bei einer ſo großen Mutter unwürdig werden: aber wenn die Häretiker ſich von ihr entfernen oder ausgeworfen werden, ſo gewinnt ſie ebenſoviel durch das Vertrauen, daß bei ihr die Seligkeit zu erlangen ſei, als ſie an Gelegenheit verliert, aus ſich das Heil zu ſpenden. Das leuchtet ſelbſt aus den Beſtrebungen der Häretiker ein. Denn da die Kirche vom Herrn

gegründet, von den Apoſteln befeſtigt, und Eine für Alle iſt, von welcher ſich mannichfaltiger Irrthum abgeſondert hat, und nicht geläugnet werden kann, daß aus dem Fehler einer falſchen Einſicht, die Glaubenstrennung entſtanden ſei, indem man, was man lieſ't, ſeinem Sinne vielmehr anpaßt, als daß der Sinn der Leſung folge: ſo geſchieht es doch, daß ſie, indem ſich die einzelnen abgeſonderten Parteien ſelbſt widerſtreben, ſie nicht nur allein durch ihre, ſondern auch durch die Lehre ihrer Gegner verſtanden wird. Indem demnach gegen ſie, die Eine, Alle gerichtet ſind, ſo widerlegt ſie den Irrthum Aller ſchon dadurch, daß ſie Allein, und Eine iſt. Alle Häretiker alſo treten gegen die Kirche auf: aber, indem ſie ſich Alle einander ſelbſt beſiegen, ſo ſiegen ſie doch nicht für ſich. Denn ihr Sieg über einander iſt der Sieg der Kirche über Alle, indem eben das eine Häreſis gegen die andere bekämpft, was auch der Glaube der Kirche in der andern verwirft: während ſie ſich bekämpfen, beſtätigen ſie unſern Glauben. Sabellius ſucht ſich zu halten; indem er ſagt: „die Werke, die verrichtet worden ſind, kommen nur dem göttlichen Weſen zu: Vergebung der Sünden, das Geſicht der Blinden, das Leben der Todten iſt nur allein von Gott. Kein anderes Weſen, als das ſich der Gottheit bewußte, würde ſagen: „ich und der Vater ſind Eins.“ Warum dichteſt du mir ein anderes Weſen an? Warum machſt du mich zu einem andern Gott? Die Werke, die Gott eigen ſind, hat nur Gott verrichtet.“ Dagegen bringen nun die, die vom Sohne ausſagen, er habe ein dem Vater unähnliches Weſen Folgendes vor: „du kennſt das Geheimniß deines Heiles nicht, an den Sohn mußt du glauben, der die Welt geſchaffen, der den Menſchen gebildet hat, der aus Maria geboren wurde, geſandt vom Vater, der vom Tode auferſtanden zur Rechten Gottes ſitzt, der Richter der Lebendigen und der Todten iſt. In ihm mußt du wiedergeboren werden, ihn bekennen, ſein Reich verdienen.“ So ſtreiten ſie unter ſich für uns. (l. VII. c. 4 — 6.)

Der Apoſtel hat uns nicht einen von der Vernunft enblöſ'ten Glauben zurückgelaſſen. Allerdings führt dieſer vorzüglich zum

Heil; geht aber dem Glauben die Wiſſenſchaft nicht zur Seite, ſo mag er ſich im Kampfe wohl in einem ſichern Hinterhalt verſtecken, aber die feſte Sicherheit zu ſiegen, wird er nicht haben: nach der Flucht bleibt zwar den Schwachen das Lager, aber nicht als Bewaffneten die unerſchrockene Tapferkeit. Die hochmüthigen Reden gegen Gott müſſen alſo gedemüthigt werden, die Bollwerke trügeriſcher Gründe zerſtört, die gegen den frommen Glauben ſich erhebenden Geiſter zermalmt, nicht mit fleiſchlichen Waffen, ſondern mit geiſtigen, nicht mit irdiſcher Kunſt, ſondern mit himmliſcher Weisheit. So ſehr ſich die göttlichen von den menſchliſchen Dingen unterſcheiden, ſo weit ſoll die himmliſche Weisheit die irdiſche übertreffen. (l. XII. c. 20.)

So verbreitet ſich der heil. Hilarius geiſtreich und tief über das Weſen des Glaubens, uud ſein Verhältniß zum Wiſſen; über die Natur der katholiſchen Kirche und ihr Verhältniß zu den Häretikern im allgemeinen und denen ſeiner Zeit insbeſondere. Dergleichen Betrachtungen enthalten gewöhnlich ſeine Einleitungen. Mit dem zweiten Buch beginnen ſeine Unterſuchungen über die heil. Trinitätslehre. Zuerſt rühmt er nun den urſprünglichen, zwar beſtimmten aber einfachen Glauben, und klagt, wie durch die Mißverſtändniſſe und die Verdrehungen deſſelben durch die Häretiker die Kirche gezwungen werde, die urſprüngliche Form deſſelben zu verlaſſen. Den Gläubigen, ſagt er, genügte Gottes Wort, das wir nach dem Zeugniſſe des Evangeliſten mit der Kraft ſelbſt, die ſeine Wahrheit bezeuget, empfiengen, wenn der Herr ſagt: „gehet hin und lehret alle Völker und taufet ſie im Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geiſtes.“ Denn was iſt in ihm nicht enthalten, was ſich auf das Geheimniß unſeres Heiles bezieht? Was wird vermißt, oder was iſt dunkel? Alles iſt vollkommen, weil es von dem Vollkommenen ſtammt. In jener Formel iſt die Bedeutung der Namen, die Wirkung ihres Inhaltes, die Ordnung ihrer Thätigkeiten und die Einſicht in ihr Weſen gegeben. Er befahl zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes, d. h. auf das Bekenntniß des Grundes, des Eingebornen aus ihm, und des Gnadengeſchenkes. Es iſt Ein Grund von Allem: Ein Gott Vater, aus

welchem Alles iſt; Ein Eingeborner, unſer Herr Jeſus Chriſtus, durch welchen Alles iſt; und Ein Geiſt, die Gabe in Allen. So iſt Alles nach ſeiner Kraft und Würde geordnet; Eine Macht, aus welcher Alles, Eine Zeugung, durch welche Alles, Ein Geſchenk der vollkommenen Hoffnung. Nichts fehlt dieſer ſo großen Vollkommenheit denn im ewigen Vater iſt uns Unvergänglichkeit, im Sohne, ſeinem Gleichbilde, Gottähnlichkeit, im heiligen Geiſte, ſeinem Geſchenke, der Genuß zugeſichert.

Bei dieſer Einfalt der Lehre und des Bekenntniſſes, das wir in der Taufe ablegen, ſollten ſich Alle genügen laſſen [36]). Aber durch die Verbrechen der Häretiker, und derer, die auf Gott ſchmähen, werden wir gezwungen, Unerlaubtes zu unternehmen, das Steile zu erſteigen, das Unausſprechliche auszuſprechen, Verbotenes zu wagen. Im Glauben allein ſollten wir die Gebote erfüllen, nämlich den Vater anbeten, mit ihm den Sohn verehren, und des heil. Geiſtes voll ſein. Aber wir werden gezwungen, unſere geringe Kraft zum Unausſprechlichen zu erheben, an fremder Sünde Theil zu nehmen, und was im Heiligthum des Geiſtes beſchloſſen ſein ſollte, durch gefährliche Rede zu Tage zu fördern. Denn Viele ſind aufgeſtanden, welche die Einfalt der himmlichen Worte nach der Willkühr ihres Verſtandes, nicht nach der Wahrheit an ſich, aufnehmen, indem ſie andere Erklärungen geben, als die Kraft der Worte verlangt. Denn nicht durch die Schrift, ſondern durch den Sinn des Leſers entſteht die Häreſis; in der Auffaſſung, nicht in der Rede iſt das Verbrechen. Wenn der Name des Vaters gehört wird, iſt nicht damit auch ſchon die Natur des Sohnes ausgeſprochen? Wird der heil. Geiſt nicht ſein, was er genannt wird? Denn im Vater kann das nicht mangeln, wodurch er Vater iſt, im Sohne nicht fehlen, wodurch er Sohn iſt; und im heil. Geiſte muß das ſein, was man empfängt (Gottes Kraft). Aber Menſchen in ihrem Geiſte verkehrt, verwirren

---

[36]) August. de trinit. l. VI. c. 10. ſpricht das Gebührende über dieſe ganze Stelle des Hilarius aus, und erläutert ſie.

Alles, und gehen durch die Verkehrtheit ihres Sinnes ſo weit, daß ſie ſelbſt die Natur umkehren: ſie nehmen dem Vater, was ihm gebührt, indem ſie dem Sohne nehmen, wodurch er Sohn iſt. Sie nehmen es aber, da er nach ihnen nicht der Natur nach Sohn iſt, ſondern es erſt wird. Das iſt aber der Natur entgegen, wenn der Erzeugte nicht in ſich hat, was der Erzeuger. Der iſt nicht der Sohn, der ein anderes und ein dem Vater unähnliches Weſen hat. Wie ſollte er aber Vater ſein, wenn er nicht im Sohne das wieder erkennt, was ſein Weſen und ſeine Natur iſt? (l. II. c. 1—3). Der Glaube iſt in ſich beſtimmt; aber ſoviel an den Häretikern liegt, iſt aller Sinn ungewiß[37]).

Daher müſſen vor Allem die Begriffe beſtimmt werden. Der Vater iſt der, in welchem Alles, was iſt, beſtehet. In Chriſtus und durch Chriſtus iſt er der Grund aller Dinge. Uebrigens hat er ſein Sein in ſich ſelbſt; (ejus esse in sese est) was er iſt, nimmt er nicht woanders her, ſondern was er iſt, iſt er aus ſich und in ſich. Die erſte Unbegreiflichkeit.

Der Sohn iſt die Zeugung aus dem Ungezeugten; der Unſichtbare aus dem Unſichtbaren; denn er iſt das Bild des unſichtbaren Gottes: wer den Sohn ſieht, ſieht den Vater. Er iſt ein Anderer, als der Vater: weil der Vater und der Sohn ſind; nicht das Weſen der Gottheit iſt ein anderes und anderes, weil beide Eins ſind. Er iſt Gott von Gott, weil von dem ungezeugten Gott der eingeborne Gott: nicht zwei Götter ſind es, ſondern Einer von dem Einen; nicht zwei Ungezeugte, weil der Sohn gezeugt iſt von dem Ungezeugten. Der eine iſt von dem Andern nicht verſchieden, weil daß Leben des Lebenden im Lebendigen iſt. Es iſt keine Theilung zu denken, denn dem Leiden iſt Gott nicht unterworfen; und er ſelbſt ſagt: „Der Vater iſt in mir und ich im Vater.“ Sein Sein erhielt er nicht wie Andere, denn er iſt der Eingeborne und hat das Leben in ſich, wie der das Leben in ſich hat, der ihn zeugte. (Joh. 5, 26).

---

[37]) L. II. c. 5. forma fidei certa est, sed quantum ad haereticos omnis sensus incertus est.

Er ist kein Theil des Vaters, denn der Sohn bezeugt selbst: „Alles, was der Vater hat, ist mein; und Alles, was mein ist, ist dein"; (Joh. 16, 17. 17, 10.) und der Apostel sagt: „in ihm wohnt alle Fülle der Gottheit leibhaftig." (Kol. 2, 9.). Aber ein bloßer Theil hat nicht Alles. Er ist also der Vollkommene aus dem Vollkommenen, weil der, der Alles hat, ihm Alles gegeben. Er ist ein wahrer Sohn, kein angenommener; denn er selbst sagt: „wer mich sieht, sieht den Vater." Er ist ewig gezeugt, und dennoch eine vom Vater verschiedene Person. Aus welchem Grunde?

Der Fischer sagt: „im Anfang war das Wort." Was heißt das: „es war im Anfang?" Die Zeiten gehen vorüber, die Jahrhunderte verschwinden, die Alter vergehen. Aber das Wort war im Anfang. Betrachte die Welt, vernimm, was von ihr geschrieben steht: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." Das also wird im Anfang, was geschaffen ist. Das wird von der Zeit festgehalten, was im Anfang wurde. Mein ungelehrter Fischer aber hat alle Zeit besiegt. Denn das Wort war, was es ist; es wird in keine Zeit geschlossen, denn es war vielmehr im Anfang, als daß es geworden wäre. Was aber im Anfang war, konnte nicht nicht gewesen sein. Wie spricht nun weiter der Fischer für sich selbst? „Alles ist durch dasselbe gemacht worden." Da Alles von ihm ist, so auch die Zeit selbst.

Es liegt in der Natur der Rede (des Wortes), daß sie sein kann; aber sie unterliegt dem Schicksale, daß sie bald gewesen ist; sie ist nur, wenn sie gehört wird. Wie war aber im Anfang, was weder vor der Zeit noch nach der Zeit ist? (d. h. wie kann vom Worte (vom Logos) gesagt werden, daß es ein bloßes vorübergehendes Machtwort Gottes sei, da ein solches eigentlich nie ist, als etwas vorübergehendes, vom Worte aber gesagt ist: es war im Anfang.) Daß sage ich; aber anders spricht der Fischer für sich. Wenn du auch oberflächlich den ersten Satz verstanden hast, den nämlich, „im Anfang war das Wort", was wirst du von dem folgenden sagen: „und das Wort war bei Gott?" Möchtest du etwa das „bei Gott" als die Rede des geheimen Gedankens auffassen? War

etwa der Apoſtel zu unwiſſend, daß er den Unterſchied zwiſchen „in Einem Sein“ und „bei Einem Sein“ nicht kannte? Denn das, was im Anfange war, wird ſo dargeſtellt, daß es nicht in, ſondern mit einem Andern war. Aber es kömmt noch: „und Gott war das Wort“; da hört die bloße Rede, der bloße Gedanke auf, das Wort iſt ein Weſen, kein Schall, eine Natur, kein bloßes Wort. Das ſprach der Apoſtel, der an der Bruſt des Herrn es vernommen hatte. Er ſagte aber auch: die Finſterniß faßte ihn nicht; (l. II. c. 16. 21.) die zweite Unbegreiflichkeit.

Seine Zeugung alſo? Ich weiß ſie nicht, ich forſche nicht darnach, und bin doch getröſtet. Die Erzengel wiſſen ſie nicht, die Engel haben ſie nicht gehört, die Endlichkeit faßt ſie nicht, der Sohn ſagte es nicht, und die Apoſtel fragten nicht. Du weiſt das nicht, was deine eigene Perſon angeht. Ich frage dich nicht, woher haſt du deinen Sinn, dein Leben, deinen Geiſt? Auch das frage ich nicht, was iſt der Geruch, das Geſicht, das Gehör? Gewiß weiß Niemand, was er doch übt. Sondern das frage ich: woher giebſt du Jenen, die du erzeugeſt, die genannten Dinge? Wie theilſt du ihnen den Sinn mit, wie zündeſt du die Augen an, wie befeſtigſt du das Herz? Erzähle wenn du kannſt: du haſt alſo ſelbſt Dinge deren Natur du nicht kennſt, und du theilſt mit, was du nicht verſtehſt: mit Gleichmuth erträgſt du deine Unwiſſenheit rückſichtlich deiner ſelbſt, aber mit Uebermuth in Betreff Gottes, (Aequanimiter imperitus in tuis, insolenter in rebus Dei ignarus). Du ſagſt, da iſt keine Glaubenspflicht, wo nichts begriffen werden kann. Im Gegentheil, gerade dieſe Pflicht erkennt der Glaube an, daß er das, wovon man ausgeht, nicht begreifen könne (l. II. c. 7—11.).

Die Einheit des Vaters und Sohnes erklärt Hilarius näher alſo. Wo derſelbe Name gebraucht wird, wird angezeigt, daß daſſelbe Weſen gemeint iſt. Es ſind darum (da zwei einen Namen „Gott“ haben) nicht zwei Weſen, ſondern ein Weſen. Denn der Sohn Gottes iſt Gott: das wird durch den Namen bezeichnet. Ein Name zählt nicht zwei Götter, denn Gott iſt der Name einer und derſelben Natur; denn da der Vater Gott

iſt, und der Sohn Gott, und der, der göttlichen Natur eigene Namen in Beiden iſt, ſo ſind Beide eins. Obſchon der Sohn gemäß der Zeugung ſein Beſtehen hat, bewahrt er die Einheit im Namen, (der daſſelbe Weſen anzeigt). Der Glaube an den Sohn zwingt alſo die Gläubigen nicht zum Bekenntniß zweier Götter, da er ausſagt: der Vater und der Sohn haben Eine Natur, wie Einen Namen[38]). Indem wir alſo Gott aus Gott bekennen, und Einen wahren Gott feſthalten, verfallen wir weder in die Vereinerleiung des Sohnes und Vaters (mit Sabellius) noch ſchweifen wir in den Glauben an einen zweiten Gott aus (wie die Arianer); denn wir glauben weder an einen einfaltigen Gott, noch an zwei. Inzwiſchen läugnen wir weder, noch bekennen wir (unbedingt) das „Einsſein." So wird die Vollkommenheit des Glaubens erhalten, indem das Einsſein auf Beide bezogen wird, und beide doch nicht Einer ſind[39]). Wir

---

[38]) L. VII. c. 13. Nomen enim, quod rem unamquamque significat, rem quoque ejusdem generis ostendit: et jam non res duae sunt, sed res generis ejusdem est. Filius namque dei, Deus est: hoc enim significatur ex nomine. Non duos Deos connummerat nomen unum, quia unius atque indifferentis naturue unum Deus nomen est. Cum enim et Pater Deus est et proprium naturae divinae nomen in utroque sit, uterque unum sit: quia cum subsistat filius ex nativitate naturae, unitatem tamen servat in nomine: nec ad professionem duorum deorum [nativitas filii credentium fidem cogit, quae patrem et filium, ut unius naturae, ita unius profitetur et nominis. Den Ausdruck genus habe ich mit Weſen überſetzt, denn was im Anfang ejusdem generis heißt, heißt unten ejusdem naturae. res bei generis ejusdem iſt pleonaſtiſch. Kürzer drückt übrigens Hilarius I. V. c. 35. ſich über die Einheit alſo aus: per id unus deus, quia ex natura Dei Deus.

[39]) L. VII. c. 2. eam responsionis formam tenuimus, quae in Deo ex Deo praedicato, et uno Deo ac vero professo, neque in unius veri Dei unione deficeret, neque ad fidem alterius Dei excederet; dum neque solitarius nobis deus in confessione neque duo sunt. Et inter haec unum neque negando, neque confitendo, fidei conservata perfectio est, dum et quod unum sunt, refertur ad utrumque et uterque non unus est. Unio drückt bei Hilarius das Eigenthümliche des Sabellius aus. So kömmt es vom vierten Buch bis zum zwölften beſtändig vor, ſo wie auch in ſeinen Erklärungen der Pſalmen.

kennen demnach weder eine Getrenntheit, noch eine Einerleiheit ſondern eine Einheit[40]).

Was nun aber die andere Seite des Sohnes Gottes betrifft, ſeine Erſcheinung auf Erden, ſo ſagt Hilarius: Er iſt aus einer Jungfrau Menſch geworden und nahm die Natur des Fleiſches an, auf daß durch dieſe Vereinigung (per hujus admixtionis societatem) der Leib des ganzen menſchlichen Geſchlechtes in ihm geheiligt ſich befinde; (sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret) ſo daß, gleichwie Alle in ihm dadurch, daß er ſich verkörpern wollte, (neu) geſchaffen würden, ſo auch er auf Alle durch das Unſichtbare in ihm bezogen würde. Was ſoll in der Anerkennmg einer ſo großen Barmherzigkeit Würdiges von uns entgegengegeben werden? Er, der Alles umfaßt, in welchem und durch welchen Alles iſt, wird nach menſchlicher Weiſe geboren, und er, bei deſſen Stimme die Engel zittern, Himmel und Erde und alle Elemente ſich auflöſen, wird als weinendes Kind gehört!

Glaubt Jemand, es ſei dieſes Gottes unwürdig, der ſoll nur bekennen, daß er ihm deſtomehr in Dank verpflichtet ſei, je weniger es der göttlichen Majeſtät geziemend ſein ſoll. Nicht er bedurfte Menſch zu werden, da der Menſch durch ihn geſchaffen iſt; aber wir bedurften, daß Gott Fleiſch wurde, und unter uns wohnte, daß heißt, daß er durch die Annahme eines Menſchen, das Innerſte der ganzen Menſchheit bewohnte. (l. II. c. 25.) Hilarius nahm alſo die Erklärung des Athanaſius von der Erlöſung an.

Vom heil. Geiſte, fährt er fort, geziemt ſichs weder zu ſchweigen noch iſt es nöthig zu ſprechen. Schweigen können wir nicht wegen derer, die ihn nicht kennen; zu ſprechen aber iſt überflüſſig, da er nach der Lehre des Sohnes und Vaters zu bekennen iſt. Nur meine ich, daß ich mich darüber ſchon gar nicht verbreiten dürfe, aber ſei, da er ja gegeben, empfangen und gehabt wird; und mit dem Bekenntniſſe des Vaters und Sohnes verbunden, kann er auch vom Bekenntniſſe des Vaters und Sohnes nicht

---

[40]) L. l. c. 5. neque unionem, sed unitatem, neque solitarium sed unum.

getrennt werden. Denn das Ganze iſt uns unvollkommen, wenn etwas vom Ganzen fehlt. Wenn man aber ſagt, durch wen und wer er ſei, und warum er gegeben werde, ſo ſage ich, er iſt durch den, aus welchem und durch welchen Alles iſt, (er geht vom Vater und Sohn aus) er iſt eine Gabe der Gläubigen, und der Geiſt Gottes[41]). Er iſt der Tröſter in uns, der Leiter in alle Wahrheit. Daraus ſehen wir den Willen des Spenders, und die Beſtimmung der Gabe ſelbſt: unſere Schwachheit würde weder den Vater, noch den Sohn faſſen, ſie würde die ſo ſchwierige Lehre von der Menſchwerdung Gottes nicht glauben, wenn wir nicht durch die Gabe des heil. Geiſtes erleuchtet würden. Es heißt: „diejenigen, die vom Geiſte Gottes getrieben werden, ſind Kinder Gottes" und: „in einem Geiſte ſind wir Alle zu einem Leibe getauft", „es ſind verſchiedene Gaben, aber ein Geiſt." (Röm. 8, 14. 1. Kor. 12, 4. 13.) So wiſſen wir denn die Urſache, warum er gegeben wird; wir kennen ſeine Wirkungen, und ich weiß nicht, was noch zweifelhaft ſein mag, wenn man die Urſache, die Beſtimmung und die Kraft ſeiner Sendung kennt. Laßt uns alſo ſo reicher Gaben uns bedienen, und die Mittheilung dieſes ſo nothwendigen Geſchenkes erflehen. Denn der Apoſtel ſagt: „Wir aber haben nicht den Geiſt dieſer Welt empfangen, ſondern den Geiſt, der aus Gott iſt; damit wir wiſſen, was uns von Gott gegeben iſt." Er wird alſo auch der Erkenntniß wegen empfangen. Gleichwie nämlich die menſchliche Natur müßig iſt, wenn die Bedingungen ihrer Thätigkeit aufhören: denn von dem Auge iſt kein Gebrauch zu machen, wenn das Licht fehlt, die Ohren ſind umſonſt, wenn es keine Töne giebt, nicht als ob die Natur (Anlage) ſelbſt aufhöre, wenn dieſe Bedingungen ihrer Thätigkeit fehlen, nur der Gebrauch hört auf; ſo hat auch die menſchliche Seele, wenn ſie nicht durch den Glauben den Geiſt

---

[41]) Conſtant bemerkt irgendwo, daß es ſcheine, ſchon damals habe der Streit wegen des Ausgangs des heil. Geiſtes begonnen. Uebrigens ſieht man, wie genau ſich Hilarius auch an die bibliſchen Stellen anſchließen will.

einſaugt, zwar die Natur (Anlage) Gott zu erkennen, aber das Licht der Erkenntniß wird ſie nicht haben (wird ihn nicht wirklich erkennen) dieſe eine Gabe Chriſti aber wird Allen angeboten, und indem ſie allenthalben iſt, wird ſie in ſo weit wirklich gegeben, in wie weit ſie ein Jeder nehmen will, in ſo weit wohnt ſie in uns, als Einer ihrer werth ſein will. Sie iſt bis zum Ende der Zeiten mit uns, dieſer Troſt unſerer Erwartung, dieſes Unterpfand unſerer Hoffnung, dieſes Licht der Geiſter, dieſer Glanz der Seelen. Dieſen Geiſt alſo muß man erflehen, ſeiner würdig ſich zeigen, und durch Gehorſam gegen die Gebote bewahren (l. II. c. 21—35.).

So nun beſtimmte Hilarius die Begriffe von Vater, Sohn und Geiſt; freilich nicht ohne zugleich auch Beweiſe damit zu verbinden. Aber gleichwie nicht geläugnet werden kann, daß Manche dem katholiſchen Dogma entgegen waren, weil ſie es nicht verſtanden, ſo war es ſchon ein großes Verdienſt, daſſelbe nur klar dargeſtellt zu haben. Das iſt ein vorzügliches Verdienſt des Hilarius. Uebrigens ſehen wir, daß die Väter, ſelbſt im hitzigſten Kampfe, die praktiſche Bedeutung des Dogma hervorgehoben haben, und erhalten dadurch abermal den Beweis, daß es ihnen nicht um todte Formeln und Begriffe zu thun war.

Die Lehre nun, daß der Erlöſer der wahre Sohn des Vaters und wahrer Gott ſei, führt Hilarius in dem Folgenden weiter aus. Er bemerkt: In einem beſondern Sinne nennt der Sohn den Vater ſeinen Vater, und dieſer jenen ſeinen Sohn. Der Sohn ſagt: mein Vater, der Vater: mein Sohn. Eben darum heißt er auch der Eingeborne, und öfters wird noch das „eigen" zu Sohn geſetzt. Wenn er nun ebenſo wie Alle Sohn Gottes iſt, worin liegt das Ausgezeichnete? Nach allgemeinen Geſetzen findet eine Geburt und Zeugung, wie es von dem Sohne doch geſchrieben ſteht, nur dann ſtatt, wenn die Eigenthümlichkeit des Weſens des Zeugenden ſich dem Erzeugten mittheilt. Iſt das nicht der Fall, ſo findet auch keine Zeugung, ſondern eine Schöpfung ſtatt. (l. VI. c. 30. l. VII. c. 14.)

Im Evangelium Johannis heißt es: „ſo ſehr hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn dahingab, damit

Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, ſondern das ewige Leben habe." Aus Liebe ſchickte Gott ſeinen Sohn und als Beweis ſeiner Liebe. Wenn aber die Verſicherung ſeiner Liebe darin beſteht, daß er eine Creatur für die Creaturen hingab, für die Welt, was aus der Welt iſt, und um das aus Nichts Geſchaffene zu erlöſen, den dahingab, der auch aus Nichts geſchaffen iſt, ſo wird dieſe geringe, bedeutungsloſe Dahingabe auch nur einen dürftigen Glauben erzeugen. Das aber iſt werthvoll, was die Liebe beweiſet, und Großes wird nach Großem geſchätzt. Indem Gott die Welt liebte, hat er keinen angenommenen, ſondern ſeinen eigenen Sohn, den Eingebornen dahingegeben. Hier iſt Eigenthümlichkeit, Zeugung, Wahrheit, nicht Schöpfung, Annahme, Falſchheit (vorgeblicher Sohn). Das iſt das Unterpfand der Liebe, daß er für das Heil der Welt ſeinen Sohn, den Eingebornen, gegeben hat[42]). Das alſo iſt das wahre Heil, das die Kraft des Glaubens, an Jeſum Chriſtum, als den Sohn Gottes, zu glauben; denn es iſt keine Liebe an Gott den Vater in uns, auſſer durch den Glauben an ſeinen Sohn[43]),

---

[42]) L. VII. c. 40. Deus mundum diligens, hoc dilectionis suae in id testimonium protulit, ut unigenitum filium suum daret. Si dilectionis hinc fides est, creaturam creaturis praestitisse et pro mundo dedisse, quod mundi est, et ad ea, quae ex nihilo sunt substituta redimenda, eum qui ex nihilo substitit praebuisse, non facit magni meriti fidem viliа et spernanda jactura. Pretiosa autem sunt, quae commendant caritatem et ingentia ingentibus aestimantur. Deus diligens mundum, filium non adopticum sed suum, sed unigenitum dedit. Hic proprietas est, nativitas est, veritas est. Non creatio, non adoptio, non falsitas est. Hinc dilectionis et caritatis fidea est mundi saiuti et filium et suum et unigenitum praestitisse.

[43]) L. i. c. 42. Haec igitur salus vera est, hoc perfectae fidei meritum, Jesum Christum filium Dei credidisse. Non est enim dilectio in nobis ad Deum Patrem, nisi per filii fidem. Wenn ich fidei meritum

Auch bei Paulus ist es stets hervorgehoben, daß der Erlöser im eigentlichen Sinne der Sohn Gottes sei. Er sagt: „wir sind mit Gott versöhnt, durch den Tod seines Sohnes.“ (Röm. 5, 10.) und: „treu ist Gott, durch den ihr zur Gemeinschaft seines Sohnes berufen seid.“ (I.Kor. 1, 9.) Er sagt sein Sohn; der Name (Sohn) drückt das Wesen aus; daß er aber wahrer Sohn sei, der Zusatz der (proprietatis) Eigenthümlichkeit (sein). Paulus, dieses Gefäß der Auswahl, hat nichts Unbestimmtes, Kraftloses gesprochen (was der Fall wäre, wenn er zwar sagte, sein Sohn, ohne den wahren Sohn Gottes zu verstehen). Er weiß wohl, wer die angenommenen Söhne sind, diejenigen, die es durch den Glauben zu sein verdienen. Denn er sagt: „Diejenigen, die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Söhne Gottes; ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft wieder zur Furcht erhalten, sondern den Geist der Sohnschaft, „dem wir rufen Abba, Vater.“ (Röm. 8, 14. 15.) Das ist der Name, den wir durch die Wiedergeburt erhalten: unser Glaube giebt die Sohnschaft: die Werke, die wir im göttlichen Geiste verrichten, gewähren uns diesen Namen, und wir rufen vielmehr Vater, als das uns der Gebrauch dieses Namens durch die Eigenthümlichkeit unseres Wesens zukäme: es ist der Name der Gesinnung: den Namen Sohn erhalten, und es sein, ist nicht dasselbe. Aber laßt uns einsehen, welchen Glauben der Apostel von dem Sohne Gottes hat. Er sagt: „Wenn Gott für uns ist, wer ist gegen uns? Er hat seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns hingegeben.“ (Röm. 8, 31.) Ist hier von einem angenommenen Sohne die Rede, wo das Prädicat der Eigenthümlichkeit klar ausgesprochen ist? Der Apostel will die Liebe Gottes gegen uns zeigen. Damit er nun die Größe der Liebe Gottes durch eine Vergleichung darthue, sagt er, er habe seines eigenen Sohnes nicht geschont. (Er stellt den eigenen dem angenommenen gegenüber).

---

mit Kraft des Glaubens übersetzt habe, so ist es keine Willkühr. Man vergleiche nur die vorher angeführte Stelle genau.

Wohl nicht für die anzunehmenden Söhne hat er ihn angenommen, wohl nicht für die Creatur eine Creatur, ſondern für die Fremden hat er Seinen, für die aus Gnade Werdenden ſeinen Eigenen dahingegeben. Erforſche die Kraft der Stelle, damit du die Größe der Liebe einſiehſt. Mit Nachdruck hebt er den wahren Sohn von Natur hervor, indem er ὅςγε του ἰδιου οὐκ ἐφεισατο ſagt, denn die lateiniſche Ueberſetzung filium suum drückt das Griechiſche nicht ganz aus, damit er, nachdem er vorher von mehreren Söhnen, die es durch die Annahme geworden ſind, geſprochen hatte, nun den eigenen Sohn, den Eingebornen kennen lehre. (l. VI. c. 44. c. 45.)

Oefters ſagt der Heiland, Niemand kenne den Vater, nur er kenne ihn. Gehört der Sohn zur Schöpfung, ſo ſieht man nicht ein, warum nur der Sohn den Vater kennen ſoll, und nicht Alle. Kennt er ihn aber allein, ſo iſt er auch ſein Sohn in einem eigenthümlichen Sinne, im Gegenſatz zur geſammten Schöpfung; dann iſt er aber Sohn von Natur. (l. VI. c. c. 28.)

Bei Johannes (5, 18.) heißt es: „deßwegen ſuchten die Juden noch mehr ihn zu tödten, weil er nicht nur den Sabbath auflöſ'te, ſondern weil er Gott ſeinen eigenen Vater nannte, und ſich ſelbſt Gott gleich machte." Hier iſt keine Rede der Juden, ſondern eine Erklärung des Evangeliſten, der die Urſache nachweiſen will, warum die Juden den Herrn tödten wollten. Hier hört alle Ausflucht auf; indem durch das Anſehen des Apoſtels der Sohn als eigenthümlicher, geborner Sohn dargeſtellt wird. Noch ſteht dabei: „er machte ſich Gott gleich." — Gleichheit entſteht nur durch die Natur. Uebrigens iſt zu bemerken, daß auch dort keine Gleichheit ſtatt findet, wo eine Einerleiheit iſt, (d. h. wo eine Gleichheit prädicirt wird, werden Zwei geſetzt: Einer der iſt was ein Anderer; gegen Sabellius,) eben ſo wenig als dort, wo eine Verſchiedenheit waltet. In der Gleichheit liegt alſo weder eine Einfaltigkeit noch eine Verſchiedenheit, weil alle Gleichheit weder verſchieden noch allein iſt. (l. VII. c. 15.) [44]). Wenn

[44]) Hinc enim est sola illa, quae vere esse possit aequalitas; quia

gezeigt iſt, daß der Sohn wahrer Sohn Gottes ſei, ſo iſt eben dadurch auch bewieſen, daß er Gott iſt. Aber dies erhellet auch noch aus beſondern Gründen. Die Natur eines jeden Weſens erhellet aus ſeiner Kraft. Da nun die Kraft die Natur bezeuget, ſo laſſet uns ſehen, ob der Sohn wahrer Gott ſei. Durch ihn iſt Alles geſchaffen; wie kann ihm nun das Prädicat „wahrer Gott" abgeſprochen werden, wenn er die Kraft Gottes hat? Nun heißt es zwar allerdings: „Gott ſprach: es werde das Firmament, und Gott machte das Firmament."[45]). Allein dem Worte die Kraft geben, iſt eben ſo viel, als das Wort ſelbſt ſprechen. Das iſt der Beweis einer vollkommenen Macht, wenn die Natur deſſen, der wirkt, eben das vollbringt, was die Rede deſſen, der ſpricht, anzeigt. Wie der Sohn dem Vater gleich iſt an Macht, ſo auch an Unbegreiflichkeit und Erkenntniß; denn Niemand kennt den Vater als der Sohn, und auch den Sohn Niemand, als der Vater. Während alſo der Sohn den Vater kennt, wird er ſelbſt von Niemanden erkannt. Wenn er nun dem Vater an Macht, und all dem Genannten gleich iſt, warum iſt er nicht wahrer Gott? (l. IV. c. 4. 5.)

Nun ſagen zwar die Häretiker, an Kraft ſei er Gott gleich, aber nicht ein Weſen. Das iſt ein großer Unverſtand, da ja aus der Gleichheit des Weſens eben erſt die Gleichheit der Kraft hervorgeht. Denn nie erreicht ein dem Weſen nach Geringeres an Kraft das Höhere. Und was ſagen ſie von der Allmacht des Vaters, wenn ſeiner Kraft die Kraft eines geringern Weſens gleich geſtellt wird? Aber nebſtdem heißt es: „wie der Vater das Leben in ſich ſelbſt hat, eben ſo hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in ſich ſelbſt zu haben." Leben iſt gleichbedeutend mit Natur und Weſen; wie es aber der Vater hat, ſo hat er es dem Sohne gegeben. Die Gleichheit des Lebens iſt Gleichheit der

---

natura aequalitatem sola possit praestare nativitas. Aequalitas vero nunquam ibi esse credatur ubi unio est; nec tamen illic requiritur, ubi differt. Ita similitudinis aequalitas nec solitudinem habet nec diversitatem, quia omnis aequalitas nec diversa nec sola est.

[45]) Aus dieſer Stelle leiteten die Arianer ab, daß der Sohn nur Werkzeug ſei, Mittel.

Kraft, denn Gleichheit der letzteren kann ohne Gleichheit des erſtern nicht gedacht werden. Darauf ruht unſere Hoffnung, ein gleiches Weſen im Sohne wie im Vater zu erkennen. (de Synod. c. 19.) Das oben berührte Vorhaben der Juden, den Heiland zu ſteinigen, gieng von den Worten aus: „mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke.“ (J. 5, 17.) Der Herr erklärt nun ſeine Geburt aus dem Vater und die Kraft ſeines Weſens, indem er ſagt: „der Sohn kann nichts von ſich ſelbſt thun, wenn er es nicht den Vater thun ſieht.“ Durch die Worte: „mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke,“ iſt ausgedrückt, daß ſeine Wirkſamkeit, wie die ſeines Vaters durch den Sabbath nicht eingeſtellt werden könne; es iſt ausgeſprochen, daß er eine ſtete Wirkſamkeit habe; damit man aber nicht ſchließen möge, er ſei der Vater ſelbſt, da er ſich ihm gleich geſtellt hat, ſo ſetzt er hinzu, der Sohn könne für ſich nichts thun, er thue, was er den Vater thun ſehe. Im Bewußtſein, daß die väterliche Natur und Kraft in ihm ſei, (per virtutis ac naturae paternae in se conscientiam) die er durch die Zeugung erhalten, ſpricht er dies. Bei Gott giebt es kein körperliches Sehen, das Sehen iſt die Kraft der Natur; (das Sehen drückt kein Lernen aus, wie die Arianer ſagten.)

Der Sohn fährt dann fort: „Alles, was der Vater thut, daſſelbe thut eben ſo auch der Sohn.“ Hieraus leuchtet abermal ein, daß im Sohne dieſelbe Natur ſei, da er daſſelbe vermag. Es heißt „eben ſo“ (ὁμοίως). Wo eine Aehnlichkeit des Wirkens iſt, iſt die Einfaltigkeit (solitudo) ausgeſchloſſen. Hier iſt demnach die Geburt des Sohnes und das Geheimniß unſeres Glaubens auf das Vollkommenſte ausgeſprochen. Indem er daſſelbe thut, thut er es zugleich eben ſo (auch er thut es); und indem er eben ſo thut, thut er daſſelbe. Das „eben ſo“ zeigt die Zeugung an; das „daſſelbe“ das gleiche Weſen. (in dem „eben ſo“ iſt eine Zweiheit ausgeſprochen, will er ſagen: „daſſelbe thun“ könnte den Sabellius begünſtigen, indem aber „eben ſo“ dabei ſteht, iſt eine Verſchiedenheit der Perſon bei der Einheit des Weſens gelehrt.)

Der Heiland ſpricht weiter: „der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles, was er thut, und noch größere Werke, als dieſe

wird er ihm zeigen, daß ihr euch wundern werdet. Wie nämlich der Vater die Todten erwecket und belebet, so belebet auch der Sohn die, die er will.“ Das Zeigen drückt keine Unwiſſenheit aus (wie die Arianer behaupten); denn er ſagt ja voraus, was geſchehen werde, nämlich, daß er Todte auferwecken werde: der bedarf alſo des Gelehrtwerdens nicht, der Alles ſchon weiß, worüber er belehrt werden ſoll. Zeigen heißt alſo nur, daß er eben wie die väterliche Natur und durch dieſe Todte erwecke. Die Kraft iſt gleichgeſtellt durch die Einheit derſelben Natur. Das Zeigen iſt eine Belehrung für uns, daß wir nämlich die Zeugung nicht aufheben (nicht annehmen, es finde keine Zeugung ſtatt, der Sohn ſei der Vater.) In dem Grade bedarf er des Belehrtwerdens nicht, daß er erwecket, wen er will. Wollen iſt die Freiheit der Natur, welche mit der vollkommenen Kraft in der Selbſtſtändigkeit des Willens beſteht.

Endlich heißt es: „damit Alle den Sohn ehren, wie den Vater. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn geſandt hat.“ Damit iſt Alles beſchloſſen, und der Inhalt unſeres ganzen Glaubens iſt in dieſer Rede des Herrn ausgeſprochen. Er iſt der Sohn, weil er durch ſich nichts thun kann, ſondern die väterliche Gottheit in ihm iſt; er iſt Gott, weil er daſſelbe thut, was der Vater; gleich ſind ſie, weil beiden dieſelbe Ehre gebührt; verſchieden, weil der, der geſchickt wird, von dem verſchieden iſt, der ihn ſchickt. (l. VII. c. 17—21.)

In einer andern (Joh. 10, 17.) Rede ſagt der Herr: „meine Schaafe hören meine Stimme, und ich kenne ſie; ich kenne ſie und ſie folgen mir, und ich gebe ihnen das ewige Leben, und ſie werden in Ewigkeit nicht zu Grunde gehen, und Niemand wird ſie aus meiner Hand rauben. Der Vater, der ſie mir gegeben hat, iſt größer als Alle, und Niemand kann aus der Hand meines Vaters rauben. Ich und der Vater ſind Eins.“ Wie klar iſt hier die Gottheit des Sohnes ausgeſprochen! Entweder muß man andere Evangelien aufweiſen, die uns belehren ſollen, oder wenn nur ſie uns belehren, warum glauben wir ihrer Lehre nicht? Als Sohn iſt er bezeichnet und als Eins mit dem Vater. Mit der größtmöglichen Beſtimmtheit (quanta

potest verborum absolutione) iſt ausgeſprochen, daß er als gezeugt, und in der Natur Gottes ſeiend geglaubt; und daß obgleich der Sohn obwohl Eins mit dem Vater, doch auch Gott nicht als einfaltig und der Sohn als der Vater ſelbſt genommen werden ſoll. Der Vater iſt größer als der Sohn, weil er aus ihm geboren. Die Juden aber, wird weiter erzählt, wollten ihn ſteinigen, weil, obſchon Menſch, er ſich ſelbſt zum Gott mache. Du (Arianer) kannſt ihn nicht ſteinigen, weil er, zur Rechten Gottes ſitzend, von dir nicht erreicht werden kann; aber der Wille iſt derſelbe. Der Jude ſagt, da du Menſch biſt, macheſt du dich zum Gott; du, da du eine Creatur biſt, macheſt dich zum Gott.

Ferner ſagt Jeſus: „wenn ich die Werke des Vaters nicht thue, glaubet mir nicht.“ Der Sohn thut die Werke des Vaters; er iſt alſo nichts von Auſſen hinzugekommenes; da iſt keine Adoption, wo die Werke des väterlichen Weſens verrichtet werden, da iſt keine Anmaßung, wo nichts gefordert wird, als daß man dem Beweiſe der Werke glaube. Der Sohn hat Alles in ſich durch die Zeugung, was Gottes iſt, und deßwegen iſt das Werk des Sohnes das Werk des Vaters; denn der Erzeugte iſt jenem Weſen nicht fremd, von dem er kömmt, und hat jene Natur in ſich, von welcher er das Sein hat. Endlich ſagt der Herr: „damit ihr wiſſet und glaubet, daß der Vater in mir iſt, und ich im Vater;“ das beſagt eben ſo viel als das: „ich und der Vater ſind Eins.“ Das iſt die Natur der Zeugung, das das Geheimniß des beſeligenden Glaubens, daß man nicht theile, was Eins iſt, und den Sohn als wahren lebendigen Gott aus dem lebendigen Gott bekenne. Gott iſt durch und durch Leben, es giebt keine Theile in ihm; das Leben des Vaters iſt alſo im Sohne, und das Leben des Sohnes im Vater, der Ganze im Ganzen. Daher ein Gott, weil der Eine im Einen iſt: eine Gottheit in Beiden. Nicht ein anderes Weſen iſt der Sohn und darum nur iſt der Sohn. Wenn deßhalb der apoſtoliſche Glaube den Vater predigt (wobei der Sohn ſchon mitgedacht wird) ſo predigt er Einen Gott, wenn er den Sohn verkündigt (wobei der Vater ſchon mitgeſetzt iſt) auch nur Einen Gott, weil Ein und daſſelbe göttliche Weſen in Beiden iſt. Denn

Gott aus Gott, oder Gott in Gott macht keine zwei Götter, da Einer aus dem Einen, in dem Weſen wie im Namen des Einen bleibt. (l. VII. c. 26—32.)

Bei Johannes 14, 16. ſagt der Heiland weiter: „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kömmt zum Vater als durch mich" u. ſ. w. Er, der der Weg iſt, führt uns nicht auf Abwege; die Wahrheit täuſcht nicht, das Leben läßt uns nicht im ertödtenden Irrthum. Man kann zweifeln, ob er uns Alles das durch ſeine Lehre, oder durch das Bekenntniß ſeines Weſens ſei; denn wir könnten glauben, daß wir vielmehr durch ſeinen Unterricht, als durch den Glauben, daß in ihm das väterliche Weſen ſei, zum Vater gelangen. Dieſer Zweifel iſt leicht zu löſen. Denn auf die Frage des Philippus: „zeige uns den Vater," erwiederte der Herr: „ſo lange Zeit bin ich bei euch und ihr kennt mich nicht?" Warum ſagt er nun, daß ſie ihn nicht kennen? Er hatte das gethan, was nur Gottes Werke ſind, er hatte der Natur befohlen, und ſie hatte gehorcht, er hatte Gebrechen der Natur geheilt, Todte erweckt, Sünden vergeben, und doch erkannten ſie ihn noch nicht. Darauf bezieht ſich ſeine Rede: „ſo lange Zeit u. ſ. w." Mithin iſt er nicht blos durch ſeine Lehre der Weg, die Wahrheit und das Leben, ſondern durch ſeine Perſon und den Glauben an ihn.

Der Heiland ſagt weiter: „wer mich ſieht, ſieht den Vater." Was kann das heißen, als daß im Sohne das gleiche Weſen des Vaters ſei? Denn die Anſchauung des Sohnes, erſetzt die des Vaters; und indem der Eine in dem Einen bleibt, wird der Eine von dem Einen nicht (dem Weſen nach) unterſchieden. Damit man aber an kein körperliches Sehen denken möge, ſetzt er hinzu: „glaubet mir, daß ich im Vater bin, und er in mir, wenn aber nicht, ſo glaubet um der Werke willen." Da die Kraft Sache der Vater iſt, und die Thätigkeit eine Wirkung der Kraft, ſo ſollte durch die Wirkungen ſeiner Kraft, die Einheit ſeiner Natur mit der väterlichen erkannt werden; (naturae in se paternae unitas nosceretur) ſo daß man, wenn man ihn durch die Kraft ſeiner Natur als Gott erkannt habe, auch Gott den Vater in den Wirkungen ſeiner Natur erkenne, und

da er ſo groß iſt, als der Vater, der Sohn die Anſchauung des Vaters in ſich gewähre, und der Vater dadurch dem Weſen nach ununterſchieden vom Sohne bedacht werde, durch die Erkenntniß nämlich, daß eine und dieſelbe Macht in Beiden ſei. Wenn es endlich heißt: „wer mich ſieht, ſieht auch den Vater," ſo wird durch dieſes „auch" erwieſen, daß die Meinung des Sabellius unſtatthaft ſei. (l. VII. c. 41. l. IX. c. 52.)

Aber die Einheit des Vaters und Sohnes, ſagt man, ſei eine bloße Einheit des Willens; gleich als wäre der Vortrag der göttlichen Weisheit dürftig, und als hätte der Sohn nicht ſagen können: ich und der Vater wollen Eins, oder gleich als wäre dies Eins und Daſſelbe damit, ich und der Vater ſind Eins. Sogar einer der Rede Unkundige hätte nicht geſagt: „wer mich ſieht, ſieht den Vater," wenn er hätte ſagen wollen: „wer meinen Willen ſieht, erkennet in demſelben den Willen des Vaters." Wenn nun aber die Rede ſelbſt keine ſolche Auslegung geſtattet, ſo ſehen wir auch noch wohl aus andern Gründen ein, daß keine bloße Willenseinheit gemeint ſein könne, ſondern die Rede verſtanden werden müſſe, wie ſie lautet. Wenn ſie nämlich deßwegen Eins ſind, weil ſie Eines wollen, entgegengeſetzte Weſen aber nicht Eines wollen können, wie kann nun der Wille Eins ſein, wenn nicht auch das Wiſſen Eins iſt? (d. h. Eines Wollen, ſetzt Eine Intelligenz voraus; dieſelbe Intelligenz und derſelbe Wille ſind aber ohne Einheit des Weſens nicht denkbar.) Hilarius hatte oft genug geſagt, daß dieſelben Eigenſchaften daſſelbe Weſen vorausſetzen, und eben die Eigenſchaften das Weſen ſeien. (l. IX. c. 70.)

Nun werfen die Arianer ein, daß die Rede Jeſu bei Joh. 17, 20. 21. eine bloße Willenseinheit zwiſchen Vater und Sohn klar ausſpreche, indem er bitte, daß die Gläubigen Eins ſein ſollen, wie er ſelbſt im Vater und der Vater in ihm ſei. Da nun doch wohl die Menſchen in Gott nicht aufgelöſ't werden, und in eine ununterſcheidbare Maſſe alleſammt zurückkehren könnten, ſo ſei die Einheit der Gläubigen offenbar nur eine Willenseinheit, der Gegenſatz von widerſprechenden Bewegungen der Seele; wie ſie folglich der Wille, nicht die Natur, einige, ſo ſei es auch in Bezug auf den Sohn und Vater. (Die Art, wie Hilarius

dieſen Einwurf auflöſ't, zeigt wieder recht ſchön, wie der Katholicismus zwiſchen dem die Welt von Gott trennenden, Alles mechaniſch begreifenden Arianismus, und dem Gott und Welt vermiſchenden Sabellianismus die wahre Mitte hält.)

Er bemerkt nämlich: es iſt keine bloße Willenseinheit, was die Gläubigen vereiniget; es iſt die durch den Einen Glauben empfangene Wiedergeburt, in deren Folgen erſt die Willenseinheit eintritt. Das iſt aber eine Einheit der Natur (eine weſenhafte). Paulus ſagt: „ſoviel euer getauft ſind in Chriſto, die haben Chriſtum angezogen. Da iſt weder Jude noch Grieche —; ihr Alle ſeid Eins in Chriſto Jeſu.“ (Gal. 3, 27. 28.) Was ſoll hier die bloße Uebereinſtimmung des Willens, da Alle in der einen Taufe, den einen Chriſtus angezogen haben? Wenn alſo Chriſtus ſagt: „ſie ſollen Eins ſein, wie du Vater in mir und ich in dir, ſo ſollen auch ſie in uns ſein,“ ſo iſt die Einheit des Weſens in Vater und Sohn, das Vorbild der weſenhaften Einheit der Gläubigen.

Ferner lehrt Chriſtus weiter: alle Gläubigen ſollen in Eins vollendet ſein, damit die Welt erkenne, daß der Vater ihn geſandt habe. Er giebt auch den Grund an, in welchem ſie Eins ſein ſollen, wie der Vater und Sohn; nämlich in der Mittheilung der Herrlichkeit (Joh. 17, 22), die er ſelbſt empfangen habe. Nicht durch den Willen alſo ſind ſie Eins, ſondern ſie ſind Eins, durch etwas, das ſie erſt empfangen, durch die Herrlichkeit nämlich. Aber wie bildet die empfangene Herrlichkeit Alle zu einer Einheit? Ich frage, ob Chriſtus nicht durch ſeine wahrhafte Natur (per naturae veritatem) in uns ſei? Wenn das Wort Fleiſch geworden, und wir wahrhaft das Fleiſch gewordene Wort im Abendmahl empfangen, das die Natur unſeres Fleiſches unzertrennlich angenommen, wie ſollte er nicht weſenhaft in uns ſein? So alſo ſind wir Alle Eins, weil in Chriſtus der Vater, und Chriſtus in uns iſt. Wer alſo läugnen will, daß der Vater dem Weſen nach in Chriſtus ſei, der läugne zuvor, daß er (der Läugnende) nicht weſenhaft in Chriſto, aber Chriſtus in ihm ſei [46]).

[46]) L. VIII. c. 13. Si enim vere verbum caro factum est, et vere

Endlich wird uns auch der heilige Geiſt zur Vereinigung gegeben, was wieder anzeigt, daß die Einheit der Gläubigen keine bloße Willenseinheit iſt.

So findet alſo eine Einheit des Weſens ſtatt im Verhältniſſe des Vaters zum Sohne. Wenn nun aber der Sohn um Verherrlichung bittet, und dieſes dagegen zu ſein ſcheint, ſo iſt zu bemerken, daß ja auch geſagt iſt, daß der Sohn den Vater verherrliche. Die gegenſeitige Verherrlichung benimmt nun weder dem Vater etwas, noch verringert ſie den Sohn. Dieſe Stelle zeiget gerade die Einheit der Macht an, indem der Sohn dem Vater wieder giebt, was er erhält. Worin die Verherrlichung beſtehe, iſt in den Worten niedergelegt: „das iſt das ewige Leben, daß ſie dich erkennen und den, den du geſandt haſt.“ Der Sohn wird verherrlicht, indem er die Gewalt über alles Fleiſch erhielt, da er ſelbſt Fleiſch geworden iſt. Dadurch aber, daß er den Hinfälligen, den Sterblichen das ewige Leben giebt, und ſie zur Kenntniß des Vaters führt, wird dieſer verherrlicht. Aber der Sohn iſt das Wort, und das Wort war im Anfang bei Gott; dieſes kann keine Abnahme leiden, und keine Zunahme. So bittet er denn eigentlich für die angenommene Menſchheit, daß auch dieſe dem Vater werde, was er ſchon war. (l. VII. c. 12—16.)

Die Einwürfe der Arianer, die darauf beruheten, daß ſie

---

nos verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter in nobis manere existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabiliem sibi homo natus assumsit et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicando carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter Patrem in Christo negabit, negel prius non naturaliter vel se in Christo, vel Christum sibi inesse, quia in Christo Pater et Christus in nobis, unum in his esse nos faciunt. Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumsit, et vere homo ille, qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus (et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est et ille in nobis) quomodo voluntatis unitas asseritur, cum naturalis per sacramentum proprietas perfectae sacramentum sit unitatis.

durch das vom Menſchlichen in Chriſto Geſagte, das Göttliche in ihm herabwürdigten, löſ't Hilarius ebenſo, wie Athanaſius; d. h. er unterſcheidet Beides genau, jedoch ſo, daß die Gottheit und Menſchheit eine Perſon bilden [47]). Die Menſchheit in Chriſto wird vergöttlicht, ohne daß ſie aufhört, ihr Weſen zu verlieren; darauf beruhet auch ſchon die gegebene Erklärung der Stelle, in welcher Chriſtus um Verherrlichung bittet. Ueber dieſe Lehre bemerkt aber Hilarius ſehr ſchön gegen die Arianer, die in Chriſto überhaupt nur eine Erhöhung durch ſeine Menſchwerdung, aber keine eigentliche Erniedrigung der Gottheit annahmen, daß, weil Alles Endliche einen natürlichen Abſcheu vor der Verringerung habe, man es weit leichter glaube, daß der Menſch göttlich werde, weil darin auch unſere Hoffnung ſich ſchmeichle, als daß Gott Menſch werde, was ein göttliches Geheimniß ſei. Zunehmen, laſſe ſich die menſchliche Klugheit gefallen, denn das ſei dem Geſetze der menſchlichen Entwickelung angemeſſen; weil ihr aber Erniedrigung zuwider ſei, widerſtrebe ſie auch in Chriſto eine Erniedrigung zu glauben. Darum ſei die Erniedrigung des Sohnes Gottes auch nur uns ein Geheimniß, nicht Gott, der ſtets ſeiner Natur nach ſich gleich bleibe, wenn auch bei ſcheinbarer Abnahme; uns aber, bemerkt er zugleich, iſt die Geburt des Göttlichen im Menſchlichen das Zeugniß, daß auch das Menſchliche ins Göttliche wiedergeboren werden könne [48]).

---

[47]) L. IX. c. 3. Mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus, et illo ipso inter Deum et homines mediatoris sacramenti utrumque unus existens, dum ipse ex unitis in id ipsum naturis, naturae utriusque res eadem est; ita tamen ut neutro careret in utroque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret, et homo rursum Deus manendo non esset. Eine der ſcharfſinnigſten Argumentationen l. IX. c. 10. 11. beruht auf einer unrichtigen Leſeart bei Kol. 2, 15. wo Hilarius anſtatt τας ἀρχας, την σαρκα las. Auch c. 40—42. iſt eine glänzende Stelle, aber nicht hieher gehörig, weil ſie zu lang iſt und mit Wenigem der ganze Gang des Hilarius nicht anſchaulich wird.

[48]) L. IX. c. 29. Cum potior natura in inferiorem nata fidem praestet, inferiorem in naturam nasci posse potiorem. Et quidem secundum legem et consuetudinem mundi, promtior magis spei nostrae, quam divini sacramenti effectus est. — — Naturae ergo nostrae necessitas in aug-

In der Annahme aber, daß die menſchliche Natur in Chriſto vergöttlicht worden ſei, konnte auch von derſelben kein eigentliches Nichtwiſſen mehr prädicirt werden. Wenn man daher den Einwurf vom Nichtwiſſen des Tages und der Stunde vorbrachte, ſo bringt Hilarius eine Anzahl von Stellen aus dem alten Teſtamente herbei, wo Gott ſo dargeſtellt wird, als wiſſe er etwas nicht, oder als wolle er ſich erſt überzeugen, ob es denn wirklich ſo ſei. So bei dem bevorſtehenden Untergange von Sodoma; hier heiße es (Geneſ. 18, 20.), er habe beſchloſſen herabzuſteigen, um zu ſehen, ob die Sünden dieſer Stadt wirklich ſo groß ſeien, damit er es wiſſe, wenn es nicht alſo ſei. An andern Stellen werde ſo von Gott geſprochen, als erfahre er eben erſt etwas, gleich als habe er es früher nicht gewußt. (Geneſ. 22, 11.) So ſei es denn nun auch mit dem Sohne; in ihm, ſage der Apoſtel, ſeien alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen (Kol. 2, 2.): verborgen ſeien ſie, aber doch in ihm. (l. IX. c. 62. 63.) Der Sohn alſo wiſſe deßwegen den Tag nicht, weil er ihn verſchweige (ihn in ſich verbirgt) und wenn er frage, wo Lazarus liege, ſo ſei es nicht ein Nichtwiſſen der Weisheit, ſondern der Rede. Er, der gewußt habe, daß Lazarus geſtorben und begraben ſei, wiſſe auch den Ort [49]).

Das Betrübtſein Chriſti bis zum Tode (Matth. 26, 28.) erklärt er wörtlich „bis zum Tode" nicht „wegen des Todes" [50])

---

mentum mundi lege provecta, non imprudenter profectum naturae potioris exspectat: cui et incrementum secundnm naturam est. — — Hoc non sibi sed nobis est sacramentum. Cf. Leo I. sermo in nat. Dom. c. 2. Minus mirum est, hominem ad divina proficere, quam deum ad humana descendere.

[49]) L. I c. 70. Filius itaque diem idcirco, quia tacet, nescit, et Patrem solum idcirco scire ait, quia solus uni sibi non tacet. c. 66. Non nesciens intelligendus est nescire, sed loquens.

[50]) L. X. n. 36 Ac primum humanae intelligentiae sensum rogo; quid sit tristem esse usque ad mortem. Non enim ejusdem significationis, tristem esse propter mortem, et tristem esse usque ad mortem. c. 39. tristitia igitur usque ad mortem est: quia in morte motu terrae, dici tenebris, discissione veli monumentorum reseratione, mortuorum resurrectione confirmanda jam apostolorum fides esset, quam et nocturnae custodia terror etc. crucis damnatio commoveret,

Das Letztere könne, bemerkt er, auch wegen anderer Stellen nicht angenommen werden, wo Christus sich bereit erkläre, den Kelch zu übernehmen; auch sei ja der Tod der Uebergang zur Verherrlichung seiner Menschheit gewesen, und schon deßwegen könne er den Tod nicht gefürchtet haben. Wie dieses möglich sei, da er die Lehre von der Verachtung des Todes stets vorgetragen habe; er könne darum nicht selbst ein Beispiel der Furcht vor ihm gegeben haben. Aber bis zum Tode sei er betrübt gewesen, wegen der Theilnahme an dem Zustande seiner Schüler, die, noch nicht vollkommen in seine Geheimnisse eingeweiht, wegen dieser schmachvollen Todesart an ihm irre werden konnten. Dieses habe gewährt bis zum Tode, wo durch die wunderbaren Ereignisse ihnen der Muth wiedergegeben worden sei. Das Gebet, daß der Kelch vorübergehen möge, sei darum ein Gebet für seine Schüler und um seiner Schüler willen. Das gehe aus Johannes (17, 11. 12.) hervor. Die Erscheinung des Engels zur Stärkung, finde sich nicht in allen Manuscripten. Sei aber auch die Erzählung richtig, so könnten die Arianer keinen Beweis daraus für sich entnehmen, weil angenommen werden müsse, daß um derer willen die Stärkung stattgefunden habe, um welcher willen er besorgt gewesen. Das Gebet, die Traurigkeit, die Stärkung sei also für uns, für welche Alles geschehen[41]). Auch sei er ja, selbst nach der Lehre der Arianer, der Schöpfer der Engel, wie er darum im eigentlichen Sinne von einem Engel gestärkt werden könne?

Da die Annahme eines körperlichen Schmerzes mit dem Glauben an die schon vergöttlichte Menschheit nicht übereinzustimmen schien, behauptet Hilarius, wenngleich der Leib Christi der Wuth seiner Feinde und ihren Waffen zugänglich gewesen sei, weil er ja einen wahren Leib gehabt habe, so habe doch Chri-

---

[41]) Er nennt darum l. X. c. 41. die arianische Irrlehre die haeresis infirmitatis. Da Hilarius nicht die Angst Christi überhaupt, sondern nur die Furcht vor dem Tode läugnet, so ersieht man, wie weit er vom Monophysitismus entfernt war. Denn die Monophysiten mußten alles Trauern u. s. w. läugnen, ins Doketische hinüber ziehen.

ſtus keinen eigentlichen Schmerz empfunden. Die drei Jünglinge im Feuerofen hätten Gott Hymnen geſungen, die Martyrer ſeien freudig durch das Feuer ihres Glaubens in alle Marter gegangen, die Feſtigkeit und Tapferkeit ihres Geiſtes, habe alle Empfindungen des Körpers aufgehoben; wohin der Geiſt gerichtet geweſen, dahin habe er auch den Körper mit ſich genommen. Wenn nun ſchon bloße Menſchen durch die Sehnſucht nach der ewigen Herrlichkeit ihre Leiden nicht gefühlt, ihrer Wunden vergeſſen, um ihren Tod nicht gewußt hätten, wie könne der Leib Chriſti ſo ſchwach geweſen ſein, deſſen Kleiderſaum ſchon Kraft geweſen, deſſen Speichel und Rede die ſchwachen Körper geheilt habe? (l. X. c. 46.)[42]).

So löſ'te Hilarius die Einwürfe der Arianer. Dieſe ihre Einwürfe aus bibliſchen Stellen ſind ſchwer zu löſen; wer mag es läugnen? Aber ſie verhalten ſich zum Glauben der Chriſten, wie die Einwürfe, die man gegen das Daſein eines ſelbſtbewußten Gottes, gegen die Freiheit des Menſchen aus dem Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen Gottes, gegen die Unſterblichkeit und Geiſtigkeit der menſchlichen Seele, aus ihrer anerkannten vielfachen Abhängigkeit vom Leib machen kann, zum allgemeinen

---

[42]) Münſcher IV. B. S. 20. hat den Hilarius nicht verſtanden, wenn er ihn des Monophyſitismus beſchuldigt. S. 21. ſagt er auch: „zum Ueberfluß ſagt der Biſchof von Pictavium noch ausdrücklich, daß Chriſtus den übrigen Menſchen zwar der Geſtalt nach ähnlich, aber nicht ein Menſch von eben dem Körper und eben der Seele, wie ſie ſei." Dieſes Urtheil kömmt daher, daß Münſcher das, was Hilarius als Vorwurf der Häretiker anführt, als deſſen eigene Meinung bezeichnet de trinitate l. X. c. 21, heißt es nämlich: *arguere nos solent*, quod Christum dicamus esse natum non nostri corporis atque animae hominem. S. 20. ſagt Münſcher ferner, Hilarius lehre, Chriſtus habe eine andere Seele gehabt als wir, weil ſie andern Urſprungs ſei, als die unſrige, da er ſage, Chriſti Seele ſei aus Gott. Allein Münſcher beachtete nicht, daß der Biſchof von Pictavium gegen den Traducianismus überhaupt ſich erklärt, und ſagt, eine jede Seele werde von Gott bei der Zeugung geſchaffen, alſo auch die Seele Chriſti. l. l. c. 22. Sed ut per se sibi assumsit ex Virgine corpus, ita ex se sibi animam assumsit, *quae utique nunquam ab homine gignentium originibus praebetur.*

religiösen Glauben. Wer diesen besitzt, läßt sich durch jene Schwierigkeiten nicht irre machen, so daß er sich durch sie erst bestimmen ließe, ob er glauben solle oder nicht. So mit jenen Stellen aus der heil. Schrift. Nicht sie giebt uns erst den Glauben an den Sohn Gottes: dieser ist eine Wirkung der geheimnißvollen Gnade. Aber im Glauben, den man einmal hat, versucht man, jene Schwierigkeiten, die die heil. Schrift darbietet, zu lösen, wie die genannten Schwierigkeiten gegen den allgemeinen religiösen Glauben. Daher sagt auch Hilarius, ehe man annehme der Sohn Gottes (als Solcher) selbst habe gelitten, müsse man eingestehen, man verstehe jene Stellen nicht[53]; und schließt das ganze zehnte Buch damit: „In der Einfalt besteht der Glaube, im Glauben die Gerechtigkeit, im Bekennen die Frömmigkeit. Nicht durch die Kenntniß schwieriger Fragen ruft uns Gott zum seligen Leben, und er martert uns nicht durch kluge Redekunst. Bestimmt und leicht ist der Weg zur Ewigkeit, es ist der Glaube, daß Jesus durch Gott von den Todten erweckt und unser Herr sei. Niemand mißbrauche also das, was ich in Unwissenheit gesprochen habe, zum Unglauben. Anerkennen aber müssen wir, daß Christus gestorben sei, auf daß wir leben." (l. X. c. 70.)

Während aber die verbannten katholischen Bischöfe auf diese Weise unerschüttert im Geiste und Glauben, die Lehre der Kirche vertheidigten, stellte sich klar heraus, was denn eigentlich die Arianer wollten. Sie herrschten nun unbedingt, und scheueten sich nicht mehr, mit ihren eigentlichen Absichten hervorzutreten. Aber mit dem Gipfel ihrer Größe, auf welchem sie sich enthüllten, war ihr Fall verbunden. Sie hatten von der Synode von Nicäa an bis auf diese Zeit den katholischen Glauben, nur in abweichenden Formeln, öffentlich vorgegeben, allerdings manche Fälle ausgenommen, in welchen ihre eigentliche Tendenz auch in öffentlichen Handlungen durchschimmerte; jetzt aber sprachen sie sich

[53]) L. X. n. 30. religiosius fuerat dicti intelligentiam confiteri, quam ad impiae stultitiae furorem prorumpere, ut eum assereres, ne pateretur orasse, quem pati velle cognovisses.

wieder klar und offen aus, wie einſt Arius, deſſen Lehre ſie oft genug verdammt hatten, ſo lange es nicht an der Zeit ſchien, ſie zu bekennen. Viele, die bisher auf ihrer Seite geſtanden, ſtaunten nun ob der furchtbaren Entdeckung: ſie erkannten ihre Genoſſen, und trennten ſich; was, wie bei jeder Häreſie, ſo auch jetzt ein Hauptgrund der Hoffnung der katholiſchen Kirche war.

Dieſe Enthüllung des Arianismus nahm aber folgenden Gang. Die von Sardika nach Philippopolis geflüchteten Biſchöfe ſetzten in ihrer Noth ein Glaubensbekenntniß auf, das an ſich keinen Tadel verdient. Chriſtus iſt nach demſelben vor allen Zeiten aus dem Vater geboren, er iſt Gott aus Gott, Licht aus dem Lichte, der, durch welchen Alles, das Sichtbare und Unſichtbare, geſchaffen wurde. Diejenigen werden verworfen, welche behaupten, der Sohn ſei aus Nichts, oder aus einem andern Weſen, und nicht aus Gott, und daß eine Zeit geweſen, in der er nicht war. Die Synode von Sirmium (351), die des Photinus Lehre verdammte, ſpricht ſich durchweg eben ſo aus. Sie fügte noch 27 Anathematismen dazu, die meiſtens gegen ſabellianiſirende Vorſtellungen gerichtet ſind. (Hilar. de Synod. fol. 1172—1177.) Ihre Lage war damals bedenklich: ſo verheimlichten ſie alſo noch ihre Lehre.

Nachdem man ſich aber von Seiten der Arianer während des heftigſten Angriffes auf die Perſon des Athanaſius geweigert hatte, etwas über den Glauben auszuſprechen, wurde endlich, nachdem dieſer Held völlig unterdrückt war, zu Sirmium, als Conſtans ſich eben da aufhielt (J. 357) eine Formel herausgegeben, welche entſchieden den Arianismus enthält[44]). Sie bekennt einen allmächtigen Gott, den Vater, und einen Heran Jeſum Chriſtum, der vor der Zeit aus dem Vater geboren wurde, und verwirft die Predigt von zwei Göttern. Weil aber, ſagt ſie weiter, das Wort „Weſen" (οὐσια) Vielen unangenehm ſei, ſo ſolle weder Homouſios, noch Homoiuſios gebraucht werden. Dieſes ſei nicht in der Schrift enthalten, und die Geburt des Sohnes ſei den Menſchen unbekannt. Auch finde kein Zweifel ſtatt,

[44]) Ueber dieſe Synode. S. Petav. ad. haeres. LXXII. Epiph. fol. 311. ed. Col.

daß der Vater größer ſei als der Sohn, er übertreffe ihn an Ehre, Würde, Herrlichkeit und Majeſtät[55]), ſo wie durch den Namen Vater. Zwei Perſonen ſeien der Vater und der Sohn, welcher mit allem dem, dem Vater unterworfen ſei, was ihm dieſer unterworfen habe. Der Vater ſei unſichtbar, unſterblich, nicht leidensfähig; der Sohn aber aus dem Vater geboren, Gott aus Gott, Licht aus dem Lichte. Man bemerkt hier leicht, daß, wenn im Anfang ein Gott bekannt, und dieſer Eine Gott der Vater genant wird, der Sohn von der göttlichen Würde ausgeſchloſſen ſei. Wenn nun auch gegen das Ende der Sohn noch Gott genannt wird, ſo kann dieſes keinen andern Sinn mehr haben, als daß er ein gewordener Gott ſei. Daß dieſes der Sinn des zweiten Bekenntniſſes von Sirmium ſei, kann um ſo weniger bezweifelt werden, als klar geſagt iſt, der Vater ſtehe an Ehre, Würde und Majeſtät über dem Sohne, der ihm mit allen Uebrigen (wie alles Uebrige) unterworfen ſei. Es konnte nur noch eine Art von Ironie ſein, wenn der Sohn noch Gott genannt wurde.

An der Verfaſſung der Formel hatte vorzüglich Potamius, Biſchof von Liſſabon, Antheil; Valens, Urſacius nebſt Germinius werden aber ausdrücklich im Eingange, als mit derſelben einverſtanden, genannt. Dieſe Formel wurde auch Hoſius zu unterſchreiben gezwungen. Auf alle Weiſe gequält, that er, was der Kaiſer verlangte. Gegen Athanaſius jedoch erklärte er ſich nicht, auch rief er noch vor ſeinem Tode, der bald erfolgte, ſeine Unterſchrift zurück. (Ath. hist. ar. §. 46.) In demſelben Jahre wurde ferner Liberius durch Bedrohung mit dem Tode gezwungen, (l. l. §. 41. φοβηθεις τον ἀπειλουμενον θανατον) eine von den Arianern angefertigte Formel, welche, iſt nicht bekannt, durch ſeine Unterſchrift zu billigen. Das waren traurige, ſchmerzliche Begebenheiten für die ohnedies ſo ſehr gebeugte katholiſche Kirche. Welchen Einfluß konnte das Anſehen ſolcher Mäuner auf ſchwache

---

[55]) Bei Hilarius de Synod. fol. 1157 claritate et majestate; bei Athanaſius de Synod. n. 28. werden dieſe beiden Wörter mit θεοτητι gegeben, was freilich noch bezeichnender iſt.

Gemüther haben! Man darf ſich nicht wundern, wenn Hilarius im Uebermaaße des Schmerzes dem Hoſius vorwirft, er ſei ſtets ein Heuchler geweſen, und wiederholt gegen Liberius ausruft: Anathema, dem Verbrecher! Aber Athanaſius verlor auch hier die Beſinnung und ſeine gewohnte Mäßigung nicht. Er zeigt ſich nirgends erbittert über Hoſius und Liberius; er lobt ihre früheren Verdienſte und tadelt mehr die Tyrannei der Verfolger, als die Nachgiebigkeit der Verfolgten. Aber Liberius gieng weiter als Hoſius. Er verdammte nicht nur den Athanaſius, ſondern ſetzte ſich in eine feierliche Verbindung mit den Morgenländern, d. h. mit den Arianern. In einem Schreiben an dieſe nämlich ſagt er: Gleichwie die Schrift ſage: „fället ein gerechtes Gericht ihr Menſchen-Söhne“ ſo vertheidige er den Athanaſius nicht mehr. Weil ihn ſein Vorfahrer, Julius, aufgenommen habe, habe er geglaubt ihn ohne Vorwürfe nicht verlaſſen zu dürfen. Nachdem er aber eingeſehen, daß ſie ihn mit Recht verdammt hätten, ſo ſtimme er auch ihren Beſchlüſſen bei. Er nehme die Briefe des Athanaſius nicht mehr an, und trete in ihre Gemeinſchaft; die Glaubensformel nehme er gerne an, in keinem Puncte habe er widerſprochen. Weil er nun in Allem mit ihnen eines Sinnes ſei, ſo möchten ſie ſich würdigen ihm beizuſtehen, daß er von ſeiner Verbannung befreiet, in ſeinen biſchöflichen Sitz wieder zurückkehren dürfe. In einem Briefe an Urſacius, Valens und Germinius bezeugt er dieſen, als Söhnen des Friedens, als Freunden der Eintracht und der Einheit der katholiſchen Kirche, daß der Friede einen größern Werth habe, als das Martyrthum, und in einem Schreiben an Vincentius von Capua meldet er dieſem, daß er den Streit wegen des Athanaſius aufgegeben habe; er bittet ihn, alle Biſchöfe von Campanien zu berufen, ihnen ſeine Schritte bekannt zu machen, und ſie zu veranlaſſen an den Kaiſer zu ſchreiben. Am Ende wird geſagt, vor Gott ſei er ſchuldlos, ſie möchten zuſehen; wenn ſie wollten, daß er im Exil zu Grunde gehe, ſo werde Gott der Richter zwiſchen ihm und ihnen ſein [56]).

---

[56]) Dieſe Briefe ſ. bei Hilar. frag. 1336—1340. Dem erſten Schreiben

Dieſes Benehmen zwei ſo ausgezeichneter Biſchöfe machte gewiß den Arianern noch mehr Muth. Das zweite ſirmiſche Bekenntniß wurde jedoch von den galliſchen Biſchöfen nicht nur nicht angenommen, ſondern geradezu verworfen, ſo ſehr ſie auch eingeſchüchtert waren. Die Nachricht hievon verbreitete ſich ſchnell, ſelbſt bis in den Orient. Auch hier wurden jetzt manche Biſchöfe aufmerkſam gemacht, die bisher gegen Athanaſius und die Synode von Nicäa gekämpft hatten, daß ſie eigentlich eine Irrlehre begünſtigten [57]). Baſilius von Ancyra nämlich, derſelbe, der von der Synode von Sardika war abgeſetzt worden, und und auf der erſten von Sirmium vorzüglich gegen Photinus thätig geweſen war, berief nun eine Verſammlung von Biſchöfen nach Ancyra (J. 358), um den gefährdeten ererbten Glauben, wie ſie ſagt, ſicher zu ſtellen. Sie ſetzte ein ſehr langes Bekenntniß auf, welches in eine Reihe von Anathematismen zuſammengezogen wurde. Die Synode ſpricht ſich gegen diejenigen aus, die behaupteten, der Sohn ſei dem Vater dem Weſen nach unähnlich, und blos an Willen und Macht ähnlich, und darum läugneten, daß der Sohn wahrhafter Sohn Gottes, keine Creatur ſei. Sie ſelbſt lehrt: der Sohn ſei dem Vater in Allem und

---

hat Hilarius ſeine harten Noten beigefügt. Anathema tibi a me Liberi — iterum tibi anathema et tertio praevaricator, Liberi. Man hat jedoch gezweifelt, ob dieſe Noten von Hilarius ſeien. S. Constant ad fragm. VI. fol. 1338. not. a. Seine Gründe ſind wichtig. Liberius hat übrigens höchſt wahrſcheinlich nicht die zweite ſirmiſche Formel unterzeichnet.

[57]) Hilar. de Synod. c. 3. Nam fidei vestrae imperturbatae inconcussaeque famâ, quosdam Orientalium episcopos ad aliquem pudorem nutritae exinde haereseos auctaeque commovit, et auditis filis, quae apud Sirmium conscripto impiissima erant — — contradixerunt. Auch aus dem Synodalſchreiben der Synode von Ancyra bei Epiph. haeres. LXXIII. n. 2. wird darauf hingewieſen, daß die Synode von Sirmium Veranlaſſung zu ihren Beſchlüſſen gegeben habe. Sie ſagt nämlich: „Nachrichten aus Illyrien geben Beſorgniſſe, daß der Glaube in Gefahr ſei.“ Geradezu wollten ſie die Veranlaſſung ihrer Beſchlüſſe nicht entdecken, weil ja der Kaiſer ſelbſt die zweite Synode von Sirmium gebilligt hatte. Dieſe Synodalepiſtel hebt übrigens die noch zu erzählenden Vorfälle in Antiochien, jedoch auch nicht ganz beſtimmt, hervor.

dem Weſen nach ähnlich. Jedoch billigt ſie die Formel Homouſios nicht. Uebrigens berufen ſich die Biſchöfe auf die Formeln von Antiochien, von Philippopolis und die erſte von Sirmium, deren nähere Erklärung von ihnen gegeben ſei[58]). In dieſem Bekenntniſſe wird zuerſt öffentlich das Wort „ähnliches Weſen" gebraucht, um die Ueberzeugung vom Verhältniſſe des Sohnes zum Vater zu bezeichnen[59]); auch werden hier diejenigen zuerſt vorworfen, die da ſagten, der Sohn ſei dem Vater unähnlich (ἀνόμοιος). Hier ſcheiden ſich alſo zuerſt auf eine feierliche Weiſe die ſogenanten halben Arianer von den ſtrengen, die jetzt auch Anomöer heißen. Die Veranlaſſung zur öffentlichen Verwerfung der letztern gab Eudoxius, Biſchof von Germanicia. Er befand ſich am Hofe des Conſtantius, als das Bisthum von Antiochien durch den Tod des Leontius erledigt wurde. Unter dem Vorwande, daß ſeine Kirche ſeiner Gegenwart bedürfe, bat er um Entlaſſung vom Hofe; allein er reiſ'te nach Antiochien, und wußte ſich die Oberhirtenſtelle dieſer Stadt zu verſchaffen. Sogleich begab ſich nun auch Aetius, begleitet von ſeinem Zögling Eunomius, nach Antiochien, um bei Eudoxius, der auch ſein Schüler war, zu leben. Aetius aber, längſt als ſtrenger Arianer bekannt und deßungeachtet von Leontius zum Diakon geweiht, aber auch genöthigt, Antiochien zu verlaſſen, wurde nun ſogleich wieder von Eudoxius in ſeine frühere Würde eingeſetzt. Ueberhaupt hatte dieſer kein Hehl, daß er des Aetius, des Anomöers Grundſätze theile. Die zweite Formel von Sirmium billigte er in dem Grade, daß er ihren Verfaſſern beſondern Dank abſtattete, weil ſie die Abendländer zu beſſern Geſinnungen gebracht hätten[60]).

---

[58]) Hilar. de Synod. n. 12—16. Epiphan. haeres. LXXIII. n. 3. u. ff.

[59]) Nach Philostorg. l. I. c. 9. hätten Euſebius von Nikomedien, Theognis u. ſ. w. ſchon die Formel von Nicäa nur ſo unterſchrieben, daß ſie zu ὁμοούσιος, heimlich ein ι geſetzt hätten, ſomit wäre ὁμοιούσιος ſchon älter. Allein dies iſt offenbar erdichtet, wie denn dieſer Geſchichtſchreiber nicht wenig, den Arianern zu Gefallen, die Geſchichte entſtellt.

[60]) Sozom. l. IV. c. 13. Hier kommt die ſeltſame Rede vor: „Aetius brachte ſtarke und mannichfaltige Gründe vor, daß er ſelbſt denen nicht recht zu glauben ſchien, die mit ihm gleiches glaubten." Der c. 14. er-

Hätte Aetius seine Behauptungen blos in niedern Kreisen verbreitet, wahrscheinlich würden sie von den genannten Bischöfen von Ancyra nicht öffentlich verdammt worden sein. Da aber Einer der angesehensten Reichsbischöfe ihnen beipflichtete, und von Sirmium her so ganz verwandte Lehren kamen, schien es den bessern Arianern nothwendig, sich zu erheben, und gegen die Anomöer sich öffentlich zu erklären.

Die Bischöfe von Ancyra begnügten sich aber mit ihrem dem strengen Arianismus entgegengesetzten Bekenntnisse noch nicht. Sie suchten den Kaiser für ihre Formel zu gewinnen. Basilius begab sich mit Eustathius von Sebaste an den kaiserlichen Hof, wo sie ihren Zweck in dem Grade erreichten, daß Constantius sogar den Eudoxius in seinem Episkopate von Antiochien nicht bestätigte. In seinem Schreiben an die Antiochener sagt Constantius, er sei weit entfernt, solchen Männern wie Eudoxius hold zu sein. Den Aetius solle man eigentlich nicht einmal nennen. Er fodert die Antiochener auf, sich an die erste Untersuchung[61]) über den Glauben zu erinnern, in welcher gezeigt worden sei, daß der Heiland der Sohn Gottes, und dem Wesen nach dem Vater ähnlich sei. Aber diese Leute (Eudoxius und Aetius) redeten, was ihnen einfalle. Ihre Anhänger sollten vorläufig von der kirchlichen Gemeinschaft entfernt werden, bis der Kaiser eine Strafe bestimme, die ihrer Wuth angemessen sei, im Falle sie sich nicht ändern. Am Ende fordert Constantius Alle auf, dem Glauben der Väter treu zu bleiben, und ihn gegen die neuen Angriffe zu retten. Es sei Zeit, daß sich die Kinder des Lichtes erheben. Man habe endlich die Künste der Feinde entdeckt." So

---

wähnte Brief des Georgius von Laodicäa, worin dieser den Macedonius, Basilius u. A. zu einer Synode auffordert, ist merkwürdig. Er sagt, wenn man der Stadt Antiochien, wo Eudoxius alle Verworfene gerade hervorziehe, nicht zu Hülfe komme, so sei Antiochien verloren. Man sieht, wie jetzt selbst Arianer ihren Arianismus verabscheuten.

[61]) Sozom. l. IV. c. 23. των πρωτων λογων wahrscheinlich ist die Synode von Antiochien J. 341 gemeint. Uebrigens wird daselbst der Sohn nicht ähnlich am Wesen mit dem Vater genannt; jedoch sagen die gebrauchten Formeln das Nämliche.

nahm der Kaiſer eine zwanzigjährige Präſcription in Anſpruch! Er beruft ſich auf den Glauben der Väter, den er verfolgt, und geſtattet Niemanden vom ererbten Glauben abzuweichen, den er ſelbſt verlaſſen hatte. Ein Mann voll von Widerſprüchen, der in der That nur darin mit ſich einig war, den katholiſchen Glauben zu vernichten, aber gewiß nicht wußte, was er an die Stelle deſſelben ſetzen ſolle. Er ſelbſt hatte die zweite Formel von Sirmium gebilligt, und verwirft ſie jetzt, um die von Antiochien zu billigen, die er in der von Sirmium verworfen hatte. Valens aber und Urſacius waren ſo wenig als Conſtantius in Verlegenheit zu bringen. Sie verwarfen ſelbſt ihre Formel, die ſie als die zweite von Sirmium gegeben hatten, und ſagten, ſie hätten geglaubt, „ähnliches Weſens" ſei ſoviel als „gleiches Weſens"; darum hätten ſie Beides verworfen, als wenn ſonſt Nichts in ihrer Formel enthalten geweſen wäre, was ſelbſt die frühern von Antiochien und Sirmium aufhob [82]).

Die Bemühungen des Euſtathius und Baſilius führten eine dritte Synode von Sirmium herbei (359), die abermals ein Glaubensbekenntniß, welche die Seminarianer und Anomöer vereinigen ſollte, herausgab. Dieſes Symbolum verwirft den Arianern zu Gefallen den Gebrauch des Wortes „Weſen", als für das Volk unverſtändlich, und nicht in der heil. Schrift gebräuchlich, überhaupt; es will demnach weder die Formel gleiches Weſens, noch ähnliches Weſens dulden. Sonſt erklärt es ſich den

---

[82]) Philostorg. l. IV. c. 8. legt dem Baſilius zur Laſt, daß er dem Eudorius Feind geworden ſei, weil er ſelbſt Biſchof von Antiochien habe werden wollen. Auch bei Epiphan. haeres. LXXII. n. 23. wird von Privathaß der Arianer, menſchlichem Streite u. ſ. w. geſprochen. Allein bei Theodor. l. II. c. 25. wird ihm eine ἀξιεπαινος βιοτη beigelegt. Ich ziehe den Theodoret dem parteiiſchen Philoſtorgius und dem unſichern Epiphanius vor, und glaube ſomit, daß Baſilius aus wirklichem Glaubenseifer ſich den Anomöeren widerſetzte. Uebrigens vermuthe ich, daß Hilarius auf Baſilius ſehr gewirkt habe; wenigſtens glaube ich in dem Bekenntniſſe von Ancyra ſehr unzweideutige Spuren davon entdeckt zu haben: die Argumente für die Gottheit des Sohnes, die Baſilius beibringt, ſind oft denen des Hilarius ſo ganz ähnlich.

Simiarianern zu lieb dahin, daß der Sohn dem Vater „in Allem“ ähnlich sei, so daß die Semiarianer die Aehnlichkeit auch im Wesen darunter sich denken, die Anomöer aber auch ihre Eigenthümlichkeit darin finden konnten. Die Formel hat zur Aufschrift: „der katholische Glauben, der in Gegenwart des — ewigen Kaisers Constantius unter dem Consulate der Flavier Eusebius und Eustathius zu Sirmium am 22. Mai herausgegeben wurde.“ Diese Aufschrift führte ich deßwegen an, weil sie dem Athanasius zu beißenden Bemerkungen, die ich unten mittheilen werde, Veranlassung gegeben hat. Constantius aber ließ nun die verbreiteten Abschriften der zweiten Formel von Sirmium aufsuchen, und befahl unter Strafe ihre Einlieferung; allein es war zu spät[63]).

Um nun aber die streitenden Arianer vollständig zu versöhnen, und zugleich die neuen Formeln auch den katholischen Bischöfen aufzudringen, sollte eine allgemeine Synode zu Nikomedien, nach geändertem Entschlusse aber zu Nicäa versammelt werden. Endlich wurde es für das zweckdienlichste erachtet, die Morgenländer und Abendländer zu trennen, und diese nach Rimini in Aemilien, jene nach Seleucien in Isaurien zu berufen. Nach Rimini kamen gegen vierhundert Bischöfe, unter ihnen etwa achtzig Arianer. Ihre Häupter waren Valens, Ursacius, Germinius und Aurentius. Unter den katholischen Bischöfen zeichneten sich Restitutus von Carthago, der heilige Phöbadius von Agen und der heilige Servatius von Tungern aus. Als man an den Glaubenspunct kam, forderten die katholischen Bischöfe, daß das Symbolum von Nicäa festgehalten, und die arianische Häresis verdammt werde. Da sich aber die Arianer beiden Forderungen widersetzten und die dritte Formel von Sirmium zur Unterschrift vorlegten, wurden die genannten arianischen Bischöfe nebst einigen Andern excommunicirt. Eine Gesandtschaft sollte nun dem Kaiser das Ergebniß der Synode mittheilen. In dem mitgegebenen Briefe sagt diese, sie halte es für gottlos von dem Symbolum von Nicäa abzugehen; durch dieses allein werde der arianischen Häresis kräftig begegnet; es sei eben so große Verwegenheit

[63]) Socrat. l. II. c. 30.

etwas hinzuzusetzen, als gefährlich, etwas wegzunehmen. Sie benachrichtigt endlich den Kaiser von ihrem Beschlusse gegen die Häupter der Arianer, und bittet um die Erlaubniß, daß die versammelten Bischöfe in ihre Kirchen zurückgehen dürften. Der Kaiser aber war schon von der Geschichte der Synode von Rimini benachrichtigt, ehe die Gesandtschaft ankam: die Häupter der Arianer waren ihr zuvorgekommen. Constantius bewies sich gegen diese, die ja seine Formel vertheidigten, sehr gnädig. Die Abgesandten der Synode aber durften nicht vor ihm erscheinen: er gab Staatsgeschäfte vor, die ihn verhinderten, sich mit ihnen zu beschäftigen. Dasselbe ließ er auch die Bischöfe von Rimini wissen; er sagte, er habe ihrer Gesandtschaft Adrianopel zum einstweiligen Aufenthalt angewiesen, bis er die Sache untersuchen könne: sie sollten die Antwort in Rimini abwarten, die er ihren Bevollmächtigten geben werde. Diese wurden nach Nice in Thracien geschickt: das lange Warten sollte sie umstimmen. Unterdessen bearbeitete man sie auf alle Weise, täuschte die Einfältigen, und schreckte die Unterrichteteren. Sie unterschrieben endlich eine Formel, worin sie bekennen, daß der Sohn dem Vater gleich sei nach der Schrift: mit Hiweglassung des Zusatzes „in Allem." Sie nahmen in einer besondern Urkunde, die Restitutus, ihr Haupt ausfertigte, die zu Nicäa excommunicirten Arianer in ihre Gemeinschaft auf, gestehen, daß sie jetzt eines Bessern belehrt, sie für katholische Christen halten, und widerrufen alles in Rimini Geschehene. Nun durften sie zurückkehren, und die Antwort des Kaisers bringen. Die in Rimini versammelten Bischöfe wollten anfänglich mit ihren abtrünnigen Gesandten Nichts gemein haben; sie trennten sich von ihnen. Als ihnen aber eröffnet wurde, daß sie Rimini nicht verlassen dürften, als bis sie unterschrieben hätten, verließ die Meisten der Muth. Nur achtzehn blieben ihrer Ueberzeugung treu, unter ihnen Phöbadius und Servatius. Da kam der Präfect Taurus zu ihnen und unter Thränen sprach er: „Schon sieben Monate sind hier die Bischöfe eingeschlossen, der Winter und die Armuth quälen sie. Wird kein Ende werden? Folget der Mehrzahl." Sie widerstanden und erklärten sich bereit eher Alles zu dulden, als daß sie von ihrem Entschlusse ab-

giengen. Endlich ſetzte man ihnen mit dem Vorwurfe zu, daß ſie die Kirche um eines Wortes willen trennten, der geſammte Orient ſei ihnen entgegen. Valens ſprach noch dazu mehrere Anathematismen feierlich aus, die den Arianismus völlig zu vernichten ſchienen. So gaben ſie nach, in der Vorausſetzung wohl dem Homouſios aber nicht dem Sinne der Kirche entſagt zu haben. So war es auch. Sie kehrten nun nach Hauſe.

Auf der Synode zu Seleucien war die Verwirrung noch weit größer. Hier gab es Katholiken, aber nur wenige; an Zahl wurden ſie von ſtrengen Arianern übertroffen, an deren Spitze Akacius von Cäſarea und Eudoxius ſtanden; die meiſten Biſchöfe waren Semiarianer und ihre Häupter Baſilius von Ancyra, und Macedonius von Conſtantinopel. Dieſe waren mit der Formel von Nicäa zufrieden, nur das Homouſius ausgenommen. Die ſtrengen Arianer aber lehrten, der Sohn ſei eine Creatur, und dem Weſen nach vom Vater verſchieden. Hilarius, der auch zur Synode berufen war, lernte hier die Geſinnungen der Letzteren kennen. Er berichtet, das man einen Predigtauszug des Eudoxius vorgeleſen habe, nach welchem dieſer vor der Gemeinde ſagte, wenn der Vater einen Sohn hätte, müßte er auch eine Frau haben[64]). Je mehr ſich der Sohn anſtrenge, den Vater zu erkennen, deſto mehr ziehe ſich der Vater vor ihm zurück, damit er von ihm nicht erkannt werde.

Es kam ſo weit im gegenſeitigen Kampfe, daß der kaiſerliche Commiſſär Leonas nicht mehr bei der Verſammlung ſich einfinden wollte. Für die dritte Formel von Sirmium entſchloſſen ſich aber endlich die Akacianer. Es nützte Nichts. Die Semiarianer ſetzten den Akacius, Eudoxius, Georgius von Alexandrien u. A. ab.

Gleichwie aber in Conſtantinopel Valens und die Seinigen über die Katholiken den Sieg errungen hatten, ſo nun auch die

---

[64]) Lib. contr. Const. §. 13. Es hieß in der Predigt: „Erat Deus quod est. Pater non erat, quia neque ei filius: nam si filius, necesse est, ut et femina sit et colloquium et sermocinatio, et conjunctio conjugalis verbi, et blandimentum, et postremum ad generandum naturalis machinula.“ O miseras aures meas etc. ſetzt Hilarius hinzu.

Akacianer oder Anomöer über die Semiarianer. Urſacius und Valens vereinigten ſich mit Akacius und dieſer nahm die Formel von Nice an. Die Geſandten von Seleucien mußten ebendieſelbe unterzeichnen, wie die von Rimini ſie eben unterzeichnet hatten. Auf einer Synode von Conſtantinopel (J. 360) gaben ferner Akacius und Valens die Anomöer, das heißt ihre Perſonen beſonders den Aetius, der verwieſen wurde, auf, weil es ſo der Kaiſer wollte, der durch offene Begünſtigung der ſtarren Arianer allzuſehr anzuſtoßen glaubte, während ſie ihren Lehren treu blieben; ſie beſtätigten auch hier die Beſchlüſſe, die endlich in Rimini waren durchgeſetzt worden. Gegen die Häupter der Semiarianer aber ſuchte man theils ſittliche, theils kirchliche Verbrechen auf, wie einſt gegen die katholiſchen Biſchöfe, um ſie abſetzen zu können. Macedonius, Biſchof von Conſtantinopel, Eleuſius von Cyzikam, Baſilius von Ancyra, Euſtathius von Sebaſte u. A. verloren ihre Stellen. Eudorius erhielt Conſtantinopel. Das war der Ausgang dieſes Vereinigungsverſuchs, der ein Gewebe von Heuchelei, Ränkeſucht, Gewaltthat und Abſcheulichkeit jeglicher Art iſt. Die Biſchöfe in allen Provinzen wurden nun auch wieder zur Unterſchrift gezwungen. Liberius und Vincentius von Capua blieben jetzt ſtandhaft und vertilgten die Flecken der frühern Schwachheit.

Der Arianismus hatte demnach (in den Formeln) einen vollſtändigen Sieg errungen. Die unbeſtimmte Formel, „der Sohn iſt dem Vater ähnlich, nach der Schrift“ konnte zu Allem gemißbraucht werden[65]). Wie unredlich die Arianer verfuhren, erſieht man noch aus Folgendem. Valens hatte zu Rimini unter ſeinen ausgeſprochenen Anathematismen auch dieſen vorgebracht: „wer ſagt, der Sohn ſei eine Creatur gleich den übrigen Creaturen, dem ſei Fluch.“ Die katholiſchen Biſchöfe, die in der Angſt aller Beſonnenheit ledig waren, ſtimmten freudig ein, weil ſie meinten, der Sohn ſei dadurch von der Creatur ausgenommen.

---

[65]) Hilar. fragm. X. fol. 1352. Similem secundum scripturas esse dixistis. Quasi non secundum scripturas similis Deo et homo sit, et regno coelorum granum sinapi et fermentum et sagena.

Als aber die Akacianer zu Conſtantinopel dem Valens Vorwürfe darüber machten, daß in Rimini der Sohn nicht geradezu für eine Creatur ſei erklärt worden, ſagte er öffentlich, es ſei auch nirgends geſagt, daß er keine Creatur ſei. Er habe in jenem Anathematismus nur geſagt, der Sohn ſei keine Creatur, wie die übrigen, obſchon er eine ſei. (Hilar. frag. X. 1351.) Ferner bemerke man das heuchleriſche Benehmen des Eudoxius [66]). Er erhob den Eunomius zur biſchöflichen Würde von Cyzikum; weil aber dieſer ſein Freund als ſtrenger Arianer leicht Anſtoß erregen konnte, rieth er ihm, vor der Hand ſeine Anſichten zu verbergen, bis die Zeit werde gekommen ſein, in der man ſich frei werde ausſprechen können. Allein Eunomius, obſchon er in dieſen Plan eingieng, entdeckte ſich aus Ungeſchicklichkeit doch zu früh. Das Volk drang nun wiederholt in den Kaiſer, ihm dieſen Biſchof zu nehmen, und Eudoxius ſelbſt ſetzte ihn ab, mit dem er doch völlig übereinſtimmend dachte!

Es währte jedoch nicht mehr lange, bis vollends ohne allen Rückhalt die eigentliche Geſinnung der Arianer ſich herausſtellte: der Kaiſer ſelbſt trug Alles dazu bei. Wie dieſer bei allem Vorgeben, Glaubenseinigkeit herzuſtellen, die Zwiſtigkeiten hegte, und nur wegen mancherlei Beſorgniſſen ſich nicht offen für den ſtrengen Arianismus erklärte, beweiſ't vorzüglich ſein unkluges Benehmen zu Antiochien. Für dieſe Stadt mußte, da Eudoxius ſich nach Conſtantinopel verſetzt hatte, ein neuer Biſchof gewählt werden. Die Wahl traf den heil. Meletius, einen in jeder Beziehung höchſt würdigen Mann, in dem aber die Arianer wegen ſeiner bisher gezeigten Mäßigung einen Anhänger vermutheten. Der Kaiſer, der damals ſelbſt in Antiochien war, ſchrieb als Text bei ſeiner Antrittsrede die Worte vor: „der Herr ſchuf mich im Anfange ſeiner Wege,“ jene Stelle alſo, auf welche ſich die Arianer vorzüglich

[66]) Sozom. l. IV. c. 24. wird erzählt, daß er in ſeiner erſten Predigt zu Conſtantinopel ſagt: der Vater iſt nicht fromm, aber der Sohn iſt fromm. ὁ μεν πατηρ ἀσεβης, ὁ δε υἱος εὐσεβης. Als das Volk murrte, ſagte er: „ruhig; der Vater iſt nicht fromm, weil er keinem ſeine Frömmigkeit (Abhängigkeit) bezeiget, aber der Sohn bezeigt ſie dem Vater.“ Nun verwandelte ſich der Unwille des Volkes in ein Gelächter.

ſtützten. Georgius von Laodicäa und Akacius von Cäſarea mußten zuerſt darüber ſprechen: ſie erklärten ſie als Arianer. Meletius aber begann mit den Worten: der weiſe Prediger ſchreibt: „das Ende einer Rede ſei beſſer als der Anfang.“ Nun ſagt er, dieſes erklärend, daß es beſſer ſei, von Streitigkeiten zu laſſen, als ſie anzufangen; in der Kirche dürfe kein Glied mit Ausſchluß der übrigen herrſchen wollen, das Haupt dürfe den Füßen nicht ſagen, ich bedarf eurer nicht. So nur könnten Streitigkeiten aufhören: der Einzelne müſſe ſich imGeiſte des Ganzen bewegen. Er entwickelt nun überhaupt die kirchliche Einheit, und die Nothwendigkeit derſelben aus der Erlöſung, weil Chriſtus in den Gläubigen ſei. Von dieſem Einwohnen Chriſti in den Gläubigen kömmt er auf die Frage: „wolltet ihr einen Beweis des in mir ſprechenden Chriſtus?“ (II. Kor. 13, 3.) und erklärt ſehr ſchön und kurz die bibliſche Lehre von Chriſtus nach dem Glauben der katholiſchen Kirche, ohne übrigens ſich der beſtrittenen Formel zu bedienen, geht ſchnell über den vorgeſchriebenen Text hinweg, den er im katholiſchen Sinne erklärt, ſagt dann, daß man nichts weiter wiſſe und zu wiſſen nöthig habe, als daß Chriſtus der wahre Sohn aus dem Vater, Gott aus Gott ſei, und ſchließt damit: möchte es uns doch Gott verleihen, daß wir mit dem weiſen Abraham ſagten: „nun fieng ich an mit meinem Herrn zu ſprechen: ich aber bin Staub und Aſche,“ auf das wir uns nicht wie die Cedern auf dem Libanon erheben. Denn nicht mit beredten Worten menſchlicher Weisheit, (I. Kor. 2, 3.) ſondern durch den Glauben wird die wahre, friedliche Weisheit erworben. Daran wollen wir nicht zweifeln; was wir aber immer thun, ſei ſo, daß wir Gott dem Vater mit ſeinem Sohne im heiligen Geiſte gefallen.“ Dieſe ſehr kurze paſſende Rede war eine gerechte Strafe für die muthwillige Forderung des Kaiſers. Es war ihm geſagt, daß er anſtatt den Kampf zu enden, ihn vielmehr unterhalte, daß er als Glied der Kirche nicht Andern den Glauben anbefehlen, ſondern ihn von der Kirche empfangen müſſe, daß ſonſt dem Streite kein Ende werden würde, daß ſich die Arianer von dem, was allein noth thue, durch den Glauben dem Vater mit ſeinem Sohne im heil. Geiſte zu gefallen, losgeſagt, und in hochmüthiger menſchlicher Weisheit das Göttliche ergründen

wollten. Die Katholiken erfreuten ſich ob der Freimüthigkeit ihres neuen Biſchofs, und waren voll von heiterem Troſte, daß ſie ſo unerwartet, nach ſo langem Entbehren, einen ächten Hirten von Chriſtus erhielten. Allein nach vier Wochen wurde Meletius abgeſetzt[67]). Dies gab aufs Neue zu Streitigkeiten Veranlaſſung, die die geſammte Kirche trennten. Die Verſammlung der arianiſchen Biſchöfe in Antiochien bei der genannten Einſetzung des Meletius (J. 361) beſchloß aber feierlich, „daß der Sohn, dem Vater unähnlich an Weſen und Willen, aus Nichts geſchaffen ſei“[68]). So alſo war man nach ſchrecklichen Kämpfen zu dem Irrthum des Arius mit Herz und Mund zurückgekehrt. Nun ſieht man ein, was der Kampf gegen Athanaſius, und von ihm ausgehend, gegen ſo viele Biſchöfe, für einen Zweck hatte.

Die katholiſchen Biſchöfe, die die Stütze der Kirche zu ſein, auserwählt waren, thaten bei dieſen Stürmen, was ſie konnten; ſie ſchrieben, da ſie nicht handeln durften. Der heilige Hilarius war mit den Geſandten von Seleucien, man weiß nicht recht wie, nach Conſtantinopel gekommen. Als er gewahrte, in welcher Gefahr der Glaube der Kirche ſei, bat er, vor dem Kaiſer über den Glauben, an den Erlöſer ſprechen zu dürfen; eine Bitte, der ſich die Arianer ſehr widerſetzten. Sie wurde nicht gewährt. Aber die Schrift, in welcher er dem Kaiſer ſein Geſuch vortrug, iſt ſehr merkwürdig. Er ſagt: Erkenne den Glauben, den du ſchon lange vernehmen willſt und nicht vernimmſt. Denn diejenigen, bei welchen du ihn ſucheſt, ſchreiben das Ihrige, aber nicht das, was Gottes iſt, und erfüllen ſo die Welt mit Irrthum und Streitigkeiten, die in einem beſtändigen Kreislauf ſich fortbewegen. Es iſt Sitte geworden immer nur Glaubensbekenntniſſe zu ſchreiben, und zu neuern. Nachdem man angefangen hat, Neues vielmehr zu machen, als das Empfangene zu bewahren, wird weder das Alte feſtgehalten, noch das Neue bekräftigt. Der Glaube richtet ſich mehr nach der Zeit, als nach dem Evangelium. Man beſchreibt ihn nach den Jahren, und bewahrt ihn nicht nach dem Bekenntniſſe bei der Taufe. Es

---

[67]) Bei Epiph. haer. LXXIII. n. 23. findet ſich dieſe Rede.

[68]) Socrat. l. II. c. 38. Soz. l. IV. c. 28.

iſt nur allzu bedauernswerth, daß eben ſo viele Glauben ſich vorfinden als Willen, eben ſo viele Lehren als Sitten, und eben ſo viele Urſachen zu neuen Gotteslästerungen, als Laſter (bei den einzelnen Perſonen). Wir ſchreiben Glaubensbekenntniſſe, wie wir wollen, und wie wir nicht wollen, werden ſie verſtanden. Während ein Gott, ein Herr, eine Taufe und ein Glaube iſt, haben wir den Glauben verloren, der der alleinige iſt; und indem mehrere Glauben ſind, kam es ſo weit, daß gar keiner mehr iſt.

Wir wiſſen, daß ſeit dem Concilium von Nicäa nichts als Glauben geſchrieben werden. Während der Kampf um Worte, um Neuerungen geht, während Einer des Andern Gemeinſchaft verliert, verlieren alleſammt Chriſtum. In einem ungewiſſen Winde von Lehren werden wir herumbewegt: wir verwirren, wenn wir lehren, und irren, wenn wir belehrt werden. Zuerſt hat man „gleiches Weſens" zu lehren verboten; dann „ähnliches Weſens"; ſofort den Gebrauch von Weſen entſchuldigt, endlich auch ganz verdammt. Was iſt noch heilig und unverletzlich geblieben? Alle Jahre und Monate beſchließen wir neue Glauben, und was wir beſchloſſen haben, reuet uns wieder; wir vertheidigen die Reuigen, und verdammen die Vertheidiger, wir verwerfen das Unſrige im Fremden, und das Fremde im Unſrigen; wir zerfleiſchen einander und verzehren uns am Ende ſelbſt.

Man ſucht den Glauben, als wäre er verloren. Man ſchreibt ihn, als wäre er nicht im Herzen. Im Glauben ſchon wiedergeboren, lehrt man uns erſt den Glauben, gleich als gebe es eine Wiedergeburt ohne Glauben. Nach der Taufe lernen wir erſt Chriſtum kennen, als gebe es eine Taufe ohne den Glauben, ohne Chriſtus. Wir beſſern, als wäre es keine Sünde, wenn man gegen den heiligen Geiſt ſündigt [69]). Um das ſiebenfache verlängern wir den apoſtoliſchen Glauben, und wollen doch den evangeliſchen Glauben nicht bekennen, unſere Gottloſigkeiten vertheidigen wir vor dem Volke in großer Geſchwätzigkeit, und durch eitles Wortgepränge

---

[69]) C. 12. u. 17. in Matth. erklärt Hilarius, was die Sünde im heil. Geiſte ſei: läugnen nämlich, daß Chriſtus Gott, und in ihm der Geiſt des Vaters, das väterliche Weſen ſei.

täuſchen wir den Glauben der Einfalt; wir glauben von unſerm Herrn Chriſtus das nicht, was er zu glauben lehrte, und durch den prächtigen Namen des Friedens gerathen wir in die Einheit des Unglaubens [70]). Wir verwerfen Neuerungen, und empören uns durch Neuerungen gegen Gott; unter den Worten der Schrift lügen wir, was der Schrift entgegen iſt. Wandelbar, leichtfertig, frevelhaft verändern wir das Bleibende, verwüſten das Empfangene, unternehmen das Gottloſe.

Die Sitte der Seefahrer, in den Hafen zurückzukehren, aus welchem ſie abfuhren, wenn ein Sturm zu wüthen beginnt; die Sitte leichtfertiger Jünglinge, die, wenn ſie die väterliche Art aufgebend, in Ueppigkeit ihr Vermögen ſchwinden ſehen, es für das Beſte halten, zur Weiſe des Vaters zurückzukehren, gewährt allein Sicherheit. Es iſt auch für uns das Sicherſte bei dieſem Schiffbruche des Glaubens, bei dieſer beinahe völligen Vergeudung des himmliſchen Erbgutes zum erſten und alleinigen evangeliſchen Glauben, den wir in der Taufe bekennen, wenn er verſtanden iſt, zurückzukehren. Ich meine nicht, daß das, was in der Verſammlung der Väter beſchloſſen wurde, als gottlos zu verwerfen ſei; ich ſage es nur, weil es durch menſchliche Verwegenheit zu Widerſprüchen Veranlaſſung gab, indem man unter dem Vorwande der Neuerung das Evangelium verläugnete und verbeſſern wollend, ſelbſt neuerte.

Ich erkenne daher, Herr Kaiſer Conſtantius, deine fromme gutgemeinte Abſicht an, nur bei dem zu bleiben, was geſchrieben iſt. Aber um das bitte ich, daß mir geſtattet werde, vor der Synode, die eben jetzt über den Glauben ſtreitet, Weniges über die heil. Schrift in deiner Gegenwart zu ſprechen. Du ſuchſt den Glauben, Kaiſer: ſo höre ihn; aber nicht nach neuen Aufſätzen, ſondern aus den Büchern Gottes. Bedenke, daß es ſich hier nicht um eine philoſophiſche Frage handelt, ſondern um die Lehre des Evangeliums. Ich bitte nicht ſo faſt um Gehör um meinetwillen, ſon-

---

[70]) Conſtantius wollte den Arianismus zu einem Glauben der ganzen Kirche erheben; nun ſagt er, das ſei eine Einheit im Unglauben geworden.

dern aus Rückſicht auf dich und die Kirche. Ich habe meinen Glauben in mir, ich bedarf des äuſſern nicht. Was ich empfangen habe, bewahre ich, was Gottes iſt, ändere ich nicht.

Erwäge, daß es keinen Häretiker giebt, der nicht vorgebe, daß er nach der heil. Schrift ſeine Läſterungen predige. Daher iſt Sabellius ohne Vater und Sohn, indem er nicht verſteht, was es heißt, „ich und der Vater ſind Eins.“ Daher vertheidigt Montanus durch wahnſinnige Frauen einen andern Parakleten. Daher haſſen Manichäus und Marcian das Geſetz, weil ſie leſen, der Buchſtabe tödtet und der Fürſt dieſer Welt ſei der Satan. Alle ſprechen von der heil. Schrift, ohne den Sinn der Schrift; ſie geben Glauben ohne den Glauben vor; denn nicht im Leſen, ſondern im Verſtehen beſteht die Schrift“ [71]). So Hilarius.

Dieſe Schrift, voll von Wahrheit, Geiſt und Kraft giebt ein treues Gemälde dieſer Zeit: ſie zeigt das tiefe Elend, die grenzenloſe Verwirrung, in welche der Arianismus ſeine Anhänger verſtrickt hatte: wie ſie immer das Evangelium vorgebend, es gerade verloren hatten, wie ſie recht lange Bekenntniſſe aufſetzend, meinten, viele Worte entſchädigten für den Mangel an Gehalt und Wahrheit. Sie zeigt aber auch, wie in der katholiſchen Kirche der ächt evangeliſche Geiſt vorhanden war, obſchon man nicht ſtets das Evangelium im Munde führte: die Väter hatten es im Herzen [72]). Formeln aufzugeben wäre ihnen etwas Unbedeutendes an ſich ge-

---

[71]) Hilar. Opp. 1225—1232.

[72]) De Synod. §. 63. ſchreibt er den Biſchöfen in Gallien, die feſt an der Synode von Nicäa hielten: Sed inter haec, o beatos vos in Domino et gloriosos, qui perfectam atque apostolicam fidem conscientiae professione retinentes, conscriptas fides hucusque nescitis. *Non enim eguistis littera, qui spiritu abundatis.* Neque officium manus ad scribendum desiderastis, qui quod corde a vobis credebatur, ore ad salutem profitebamini. Nec necessarium habuistis, episcopi legere, quod regenerati neophyti tenebatis. Sed necessitas consuetudinem intulit, exponi fides et expositis subscribi. *Ubi enim sensus conscientiae periclitatur, illic littera postulatur. Nec sane scribi impedit, quod salutare est confiteri.* Welche Weisheit! Er verwirft alſo die kirchlichen Symbole nicht; er hält ſie für nothwendig, wenn der Geiſt entfliehen will, wie es

weſen, wenn der wahre Glaube damit gerettet werden konnte. Aber mit jenen verloren die Arianer dieſen. Klug war es, daß Hilarius die Verwirrung ſo darſtellt, als wären auch die Katholiken Urſache daran, indem er immer „wir" handeln ſo verkehrt, ſagt. Es war weniger beleidigend für den Kaiſer. Aber Conſtantius erfuhr das Vergebliche ſeiner Bemühungen, wenn ihm Hilarius bedeutet: er bedürfe des äuſſern Glaubens nicht, der innere genüge ihm: d. h. bei aller Unterdrückung ſei doch der katholiſche Glaube feſt in den Gemüthern.

Auch Athanaſius ließ eine Stimme aus der Wüſte hören. Stets genau die Ereigniſſe beobachtend und die genaueſte Kunde von Allem einziehend, gab er denen, die mitten im Schauplatze lebten, eine zuſammenhängende Erzählung und Würdigung deſſen, was ſie zwar entweder mitangeſehen, oder wovon ſie, wenn auch nur leiſe, unmittelbar berührt worden waren, was ſie aber eben, weil auch ſie von der Verwirrung ergriffen wurden, nicht ſcharf und mit allſeitigem, richtigem Ueberblick auffaſſen und beurtheilen konnten. „Es wundert mich ſehr, ſagt er, was denn wohl ſo dringend aufforderte, die Welt in Unruhe zu verſetzen, und daß diejenigen, die man für Biſchöfe hielt, auf und abliefen, fragend, wie ſie an den Herrn Jeſus Chriſtus glauben ſollten? Denn wenn ſie geglaubt hätten, hätten ſie nicht ſo geſucht, als glaubten ſie nicht. Die Katechumenen ärgerten ſich, und die Heiden erhoben ein Hohngelächter, daß die Chriſten, gleich als erwachten ſie eben vom Schlafe, fragten: worin denn der Glaube an Chriſtum beſtehe? Daß die, welche ſich als Lehrer ein Anſehen über das Volk beilegen, ſich ſelbſt für Ungläubige erklärten, indem ſie ja das ſuchten, was ſie nicht hätten? Sie ſchrieben eine Formel, Urſacius, Valens und Germinius, und ſetzten das Conſulat, Jahr und Tag, an welchem es geſchah voraus, damit

---

jedesmal bei der Entſtehung der Häreſien der Fall iſt. Es iſt merkwürdig, daß Hilarius von den galliſchen Biſchöfen ſagt, ſie hätten bisher keinen geſchriebenen Glauben gehabt. Und doch hatten ſie das nicäiſche Symbolum? Es heißt alſo ſo viel, ſie lebten mit demſelben, aber nicht unter demſelben d. h. es war kein Zwang für ſie, wie bei den arianiſchen Formeln, da der äußere Glauben dem innern völlig entſprach.

jedermann wiſſe, daß jetzt unter Conſtantius ihr Glauben angefangen habe! Den Kaiſer nennen ſie in der Ueberſchrift den Ewigen, und von Chriſtus läugnen ſie es! Sie ſchrieben nicht, „ſo glauben wir," ſondern: „der katholiſche Glaube iſt (an dem genannten Tage) herausgegeben worden!" (ἐξετεθη ἡ καθολικη πιστις). Als ob damals der katholiſche Glaube angefangen habe! Gerade machten ſie es, wie die Montaniſten, die ſagten: „uns iſt es zuerſt geoffenbart worden, mit uns fängt der (vollkommene) Glauben der Chriſten an" [73]).

Die Synode von Nicäa, fährt Athanaſius fort, ſchrieb, als ſie die Verordnung wegen der Paſchafeier gab: „Folgendes hielten wir für gut;" denn damals erſt wurde hierin Allen ein Geſetz gegeben. In Betreff des Glaubens aber ſagten die Väter keineswegs: „wir hielten für gut," ſondern „ſo glaubt die katholiſche Kirche;" und ſogleich bekannten ſie, was ſie glaubten, um anzuzeigen, daß ihr Glaube nicht neu, ſondern daß er der Apoſtoliſche ſei, und das, was ſie niederſchrieben, nicht von ihnen ſei erfunden worden, ſondern das enthalte, was die Apoſtel gelehrt haben [74]). Nun geht er die Variationen der arianiſchen Lehrmeinungen von Arius angefangen, bis zu ihrer letzten Formel von Antiochien durch [75]). Da es Sitte der Arianer war, in ihren Formeln ſtets Bannflüche auf Bannflüche über alle mögliche Ketzereien zu häufen, ſo ſagt Athanaſius anderwärts (ep. encyc. n. 10—11.) „Möchten ſie doch offen und klar ſich ausſprechen, damit ſie als Widerſacher Chriſti Jedem erkenntlich wären. Nun verſchweigen ſie das Ihrige, und ſprechen von Anderem. Wenn ein Arzt gerufen würde, und von den geſunden Gliedern zwar ſpräche, aber von den kranken ſchwiege,

---

[73]) De Synop. c. 4. ἡμιν πρωτον ἀπεκαλυφθη, και ἀφ' ἡμων ἀρχεται ἡ πιστις των χριστιανων.

[74]) Ἱνα δειξωσιν, ὁτι μη νεωτερον, ἀλλ' ἀποστολικον ἐστιν αὐτων το φρονημα· και ἁ ἐγραψαν, οὐκ ἐξ αὐτων εὑρεθη, ἀλλα ταυτ' ἐστιν, ἁπερ ἐδιδαξαν οἱ ἀποστολοι.

[75]) Die Schrift von den Synoden geht ihrer erſten Anlage nach nur bis 359. Das Weitere wurde erſt ſpäter von ihm hinzugeſetzt; alſo auch ſeine Urtheile über die Semiarianer. S. die Einleitung in dieſe Schrift von Montfaucon fol. 716. u. ff.

würde man ihn gewiß des Wahnsinnes beschuldigen. Aber so machen sie es; das Eigenthümliche ihrer Häresie übergehen sie und von andern Ketzereien sprechen sie. Keiner, der des Ehebruchs angeklagt wird, vertheidigt sich gegen den Diebstahl, und Niemand würde den anerkennen, der, wenn er des Mordes beschuldigt wird, sagen würde, er habe nie einen Meineid begangen. Die Arianer sollten, wenn sie Christum lieben, zuerst ihre eigenen Schmähungen gegen ihn entfernen, und die gesunde Lehre bekennen, und nicht gegen das sich vertheidigen, wessen man sie nicht anklagt." Durch dieses Kunststück hatten sie aber viele berückt.

Als aber Hilarius die alle Grenzen übersteigende Anmaßung des Kaisers Constantius sah, daß er ohne alle Rücksicht die Gewissen verletzte, daß er ganz entschieden sei, nicht blos die Formeln, sondern den Glauben der katholischen Kirche umzustoßen, da schrieb er nicht mehr an, sondern gegen ihn. Man brachte die Katholiken zur Verzweiflung. Er beginnt seine Schrift also: Nun ist die Zeit zu sprechen, denn die Zeit zu schweigen ist vorbei. Erwarten wir Christum: denn der Antichrist herrscht. Die Hirten müssen rufen, denn die Miethlinge sind geflohen. Laßt uns die Seele für unsere Schaafe dahingeben: denn die Räuber sind eingedrungen, und der wüthende Löwe geht herum. Zum Martyrthum laßt uns mit diesen Worten eilen; denn der Engel des Satans hat sich in einen Engel des Lichts umgekleidet. Laßt uns durch die Thüre eingehen, denn Niemand kömmt zum Vater, als durch den Sohn. Die falschen Propheten mögen sich ihres Friedens erfreuen: in der Häresis und im Schisma werden die Geprüften erkannt. Laßt uns standhaft in der Verfolgung ausdauern, gleichwie sie vom Beginne der Welt an nicht war: aber auch vertrauen, daß die Tage abgekürzt werden, um der Auserwählten willen. Laßt uns stehen vor den Richtern und Gewalthabern für Christi Namen: denn selig ist, wer ausharret bis ans Ende. Laßt uns den nicht fürchten, der zwar den Leib, aber die Seele nicht tödten, aber fürchten laßt uns den, der Leib und Seele in das ewige Feuer werfen kann. Lasset uns unbekümmert um uns sein. Denn die Haare unsers Hauptes sind gezählt. Durch den heiligen Geist laßt uns der Wahrheit folgen, damit wir durch den Geist des Irrthums der Lüge nicht

glauben. Laßt uns mit Christus sterben, damit wir mit Christus regieren. Länger zu schweigen ist Feigheit, keine Bescheidenheit: denn es ist eben so gefährlich immer zu schweigen als nie. Nach dem Exilium der heiligen Männer habe ich mich zwar von der Gemeinschaft des Saturnius, des Valens und Ursacius zurückgezogen, aber wir vergönnten ihnen eine Zeit der Reue, damit die Neigung für den Frieden nicht verschwiegen bleibe, aber auch die siechen Glieder, die ihre Krankheit dem ganzen Körper mittheilen möchten, könnten abgeschnitten werden. Ich habe während der ganzen Zeit meines Exiliums Nichts verschmäht, was eine erlaubte und zu billigende Einheit hätte herbeiführen können. Ich habe Nichts, was der Verein, der sich damals als Christi Kirche log, aber nur eine Synagoge des Satans ist, verdient hätte, gesagt oder geschrieben. Ich habe ihren Umgang nicht vermieden, ich bin in ihre Bethäuser gegangen, obgleich die Kirchengemeinschaft abgebrochen war, um nur eine Aussicht für den Frieden zu lassen, und eine reuevolle Rückkehr vom Irrthum einzuleiten. Ich spreche also nicht unüberlegt, weil ich lange geschwiegen habe. Auch jetzt spreche ich um keiner andern Ursache, als um Christi willen. Ihm war ich es schuldig, bis jetzt zu schweigen, ihm bin ich es schuldig, jetzt nicht mehr zu schweigen.

O möchte es mir doch der allmächtige Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi, verliehen haben, ihn unter Nero, unter Decius zu bekennen; durch die Barmherzigkeit Jesu Christi und glühend im heiligen Geiste, hätte ich es nicht gescheut, wie Jesaias, zerrissen zu werden: ich hätte mich erinnert, daß die drei Jünglinge im Feuerofen sangen, ich hätte das Kreuz und das Zerbrechen der Beine nicht gefürchtet, eingedenk, daß auch der Mörder ins Paradies gerufen wurde. Einen glücklichen Kampf gegen entschiedene Feinde hätte ich gekämpft. Ich hätte gewußt, daß es Verfolger seien, die mit Feuer und Schwerdt zur Verläugnung Christi zwingen. Aber nun kämpfen wir gegen einen täuschenden Feind, gegen einen schmeichelnden Verfolger, gegen den Antichrist Constantius. Er hauet nicht den Rücken, sondern pfleget des Bauches (giebt die Bisthümer den Abtrünnigen.) Er straft nicht mit dem

Leben, ſondern macht reich zum Tode[76]); er wirft nicht in Gefängniſſe zur Freiheit, ſondern beehrt im Pallaſte mit der Knechtſchaft; er quälet nicht die Lenden, aber er bemeiſtert ſich des Herzens; er ſchlägt nicht das Haupt mit dem Schwerdte ab, aber er tödtet durch Gold; er bedrohet nicht öffentlich mit dem Feuer, aber im Verborgenen zündet er die Hölle an. Er vermeidet den Kampf, damit er nicht beſiegt werde, aber er ſchmeichelt, um ſo zu herrſchen. Er bekennet Chriſtum, damit er ihn läugne; er ſorget für die Einigkeit, auf daß kein Friede ſei. Er ehret die Prieſter, damit ſie aufhören, Biſchöfe zu ſein. Er erbauet Kirchen, und reißet den Glauben nieder.

Die Diener der Wahrheit müſſen die Wahrheit ſagen. Wenn ich Falſches vorbringe, ſo ſei meine Rede verflucht; wenn aber ihre Wahrheit allgemein anerkannt iſt, ſo verlaſſe ich die Grenzen der apoſtoliſchen Freimüthigkeit und Mäßigung nicht; denn erſt nach langem Schweigen ſpreche ich mich aus. Johannes ſagte auch zu Herodes: „es iſt dir nicht erlaubt, das zu thun.“ Ich rufe dir zu, Conſtantius, was ich dem Nero geſagt hätte, was Decius und Maximian von mir würden gehört haben: du ſtreiteſt gegen Gott, du wütheſt gegen ſeine Kirche, du verfolgſt die Heiligen, du haſſeſt die Verkünder Chriſti, du vernichteſt die Religion, du biſt ein Zwingherr nicht in menſchlichen, ſondern in göttlichen Dingen. Das würde ich dir und jenen gemeinſchaftlich geſagt haben: aber nun höre, was dich allein trifft. Du lügſt dich als Chriſten, und biſt ein neuer Feind Chriſti. Du machſt Glauben (Glaubensbekenntniſſe), und lebſt gegen den Glauben. Du biſt ein Lehrer des Unheiligen, unbekannt mit dem Heiligen. Die Bisthümer giebſt du den Deinigen; die Guten vertauſcheſt du mit den Schlechten. Die Biſchöfe ſperrſt du ein; deine Heere läßt du zum Schrecken der Kirche heranrücken; du zwingſt Synoden zuſammen, und treibſt die Abendländer vom

---

[76]) Man erinnere ſich, was oben nach Theodoret l. II. c. 16. Liberius dem Conſtantius ſagte, daß man durch ſeine Geſchenke bewogen, den verdamme, den man nicht kenne, den Athanaſius nämlich. Gregor von Naz. or. 21. nennt ſolche φιλοχρυσους μαλλον ἢ φιλοχριστους.

Glauben zum Unglauben; du ſchließeſt ſie in eine Stadt ein, hungerſt ſie aus, verzehrſt ſie durch Kälte, verſchlechterſt ſie durch Heuchelei. Durch Ränke nährſt du die Uneinigkeit der Morgenländer, liebkoſend lockeſt du ſie noch hervor, und reitzeſt dazu an als Beſchützer. Ein neuer, unerhörter Sieg der Klugheit: ohne Martyrthum verfolgſt du. Du läßt den Unglücklichen nicht einmal die Entſchuldigung, daß ſie dem ewigen Richter die Narben ihrer zerfleiſchten Leiber zeigen, um durch die Nothwendigkeit die Schwäche vertheidigen zu können. Alle Wehen der Verfolgung mäßigſt du ſo, daß du in der Sünde die Verzeihung, im Bekennen das Martyrthum ausſchließeſt. Du haſſeſt, und willſt den Verdacht vermeiden, du lügſt, ohne daß man es merken ſoll, du biſt freundlich ohne Herzensgüte, du thuſt, was du willſt, und offenbarſt nicht, was du willſt. Mit dem Golde des Staates belaſteſt du das Heiligthum Gottes; was du den Kirchen nimmſt, durch Edicte einzieheſt, durch Strafen auspreſſeſt, bringſt du Gott zu. Mit einem Kuſſe empfängſt du die Biſchöfe, aber auch Chriſtus iſt mit einem Kuſſe verrathen worden. Du beugſt dein Haupt, um dich von den Biſchöfen ſegnen zu laſſen, und erhebſt die Füße, um ihren Glauben zu zertreten. Du erläßt (den Klerikern) die Kopfſteuer, die Chriſtus bezahlte, damit er nicht ärgere; als Kaiſer ſchenkſt du die Abgaben, um die Chriſten zur Verläugnung einzuladen; was dir gehört, läßt du nach, damit man das verliere, was Gottes iſt. Das, falſches Schaf, iſt dein Pelz. — Der Reſt dieſes Buches enthält zur Geſchichte der arianiſchen Streitigkeiten Gehöriges, und dogmatiſche Unterſuchungen.

Dieſe Schilderung enthält eine furchtbare Wahrheit. Als Charaktergemälde iſt ſie ein Meiſterſtück, alle Züge ſind treffend, ſie lehren uns den Conſtantius in ſeinem Verhältniſſe zur Kirche kennen, als ſähen wir ihn ſelbſt. Hilarius entwickelt eine ſeltene Menſchenkenntniß, feine Beobachtungsgabe, und eine große Kunſt, alle zerſtreuten Züge zu einem lebendigen Ganzen zu verbinden, aus den verſchiedenen Lebenszeichen eines Menſchen das Leben ſelbſt zu erfaſſen, und aus der Hülle, das, was ſich unter ihr verbirgt, zu erkennen. So ſcharf Alles gezeichnet iſt, ſo iſt nicht einmal etwas übertrieben, ja Hilarius konnte noch Anderes und

Stärkeres aufnehmen, wenn er wollte. Er übergeht des Conſtantius Morden in der eigenen Familie. Er will nur, was vom kirchlichen Standtpunct aus gegen ihn geſagt werden konnte, aufnehmen. Aber man erſchrickt bei der Leſung dieſer Stellen. Ich meine nicht ſo faſt deßwegen, weil die Noth der Kirche in dieſem Bilde des Kaiſers ſo lebendig uns vorſchwebt, weil die Lage der Kirche ſo traurig war, daß ein Mann von ſo zartem, ſanftem Sinne wie Hilarius, zu ſolchem Feuereifer erglühen konnte, als weil der Unterthan gegen den Fürſten alſo ſchreibt. Aber wenn man die Menſchen bis zur Verzweiflung treibt, muß man auch gefaßt ſein, die Sprache der Verzweiflung zu hören.

Die Bücher des Lucifers von Cagliari, die er unter den Titeln: „für Athanaſius gegen Conſtantius", „von den abtrünnigen Königen", „daß man ſterben müſſe für den Sohn Gottes", um dieſe Zeit herausgab, ſind in noch grelleren Farben geſchrieben. Wenn wir aber von Hilarius nicht wiſſen, ob er ſeine zuletzt angeführte Schrift an Conſtantius ſchickte, was nicht wahrſcheinlich iſt, obſchon er den Kaiſer öfters in derſelben anredet, ſo iſt es von Lucifer gewiß, daß er die ſeinigen ihm überreichen ließ. Conſtantius konnte ſich keinen Begriff von ſolcher Kühnheit machen, und ſchickte ihm ſeine Schriften mit der Anfrage zurück, ob er wirklich der Verfaſſer ſei. Lucifer bekannte ſich ohne Rückhalt als Verfaſſer, erklärte ſich bereit zu ſterben, und ſandte ſie durch einen gewiſſen Bonoſus wieder an den Kaiſer. Athanaſius, dem auch dieſe Bücher zukamen, lobt in zwei Briefen an Lucifer ſeinen Muth und ſeine Standhaftigkeit. So ſtunden die Parteien um dieſe Zeit einander gegenüber.

Sechstes Buch.

Vereinigungsverſuche und Vereinigungen. Grundſätze hiebei. Des Athanaſius Schickſale unter Julian, Jovian und Valens; ſein viertes und fünftes Exil; er iſt der Ruhepunct der ganzen Kirche; beſtreitet die Apollinariſten; ſein Tod. Nachtrag.

Im vorigen Buche ſahen wir, wie der Arianismus den Gipfel ſeiner Größe erreichte, und wie er nach auſſen ſiegend, und die katholiſche Kirche mit Vernichtung bedrohend, ſchon in ſich ſelbſt vernichtet war. Er konnte chriſtliche Gemüther täuſchen, ſo lange man ſein Weſen nicht kannte. Als dieſes erkannt war, zerfielen die Arianer in Parteien, bei welchem Zerfalle die Beſſeren und Tieferen unter ihnen dem Katholicismus ſo nahe gebracht wurden, daß die Scheidewand hinſichtlich der Lehre von der Gottheit Chriſti kaum noch beſtand. In ſich ſelbſt entzweiet, ja vervierttheilet, fand der Arianismus nur noch Stütze und Haltung in der Staatsgewalt, die ihn zu ſeiner Größe erhoben hatte. Da ſtarb Conſtantius und Julian folgte ihm nach. (J. 362.) Damit war auch der äuſſere Halt des Arianismus dahin. Denn Julian, keiner Partei hold, begünſtigte auch keine. Indem aber die Arianer von der Staatsgewalt nur nicht geradezu gehalten wurden, mußten ſie in ſich ſelbſt vollends ſinken: nicht in der Ueberlieferung und im chriſtlichen Gemüthe befeſtigt, hatte er nun nirgends eine Feſte. Julian rief die vertriebenen Biſchöfe zurück; wenn er nun auch keineswegs die Abſicht hatte, die katholiſche Kirche damit zu heben, ſondern vielmehr die Chriſten durch das Beiſammenſein arianiſcher und katholiſcher Biſchöfe noch mehr zu

verwirren: die Biſchöfe wurden doch zurückgerufen, und konnten die im Sturme zerſtreuten Glieder ſammeln. Hilarius war jedoch unter Conſtantius ſchon nach Gallien zurückgekommen: den läſtigen Mann wollte man aus Conſtantinopel ſobald als möglich entfernen.

Nachdem die Arianer ſich in ſich ſelbſt geſondert hatten, war auch den Katholiken das Urtheil über ſie erleichtert: ſie ſonderten nun auch, näherten ſich den Einen und blieben im alten feindlichen Verhältniſſe gegen die Andern. Athanaſius ſagt: „Die Männer, welche das Symbolum von Nicäa ganz annehmen, und nur wegen des Homouſios zweifelhaft ſind, müſſen wir nicht als Feinde betrachten. Wir ſtehen ihnen nicht als Feinden, nicht als Widerſachern der Väter (der Tradition) gegenüber: wir beſprechen uns mit ihnen als mit Brüdern: nur das Wort hält uns auseinander. Sie bekennen, daß der Sohn aus dem Weſen des Vaters iſt, und nicht aus einer andern Subſtanz; ſie verwerfen den Irrthum, daß der Sohn ein Geſchöpf ſei, ſie bekennen, daß er der wahre Sohn des Vaters, Sohn von Natur und ewig mit dem Vater ſei als das Wort und die Weisheit. Zu dieſen gehört Baſilius von Ancyra nach ſeiner Schrift vom Glauben.“ (de synod. c. 41.)

Athanaſius hatte demnach die Anſicht, daß es ſich den Semiarianern gegenüber nur um ein Wort handle. Er hatte ja ſelbſt in ſeinen eigenen Schriften unzähligemal, wenn von dem Verhältniſſe des Sohnes zum Vater die Rede war, geſagt: „der Sohn ſei in Allem dem Vater ähnlich“; wie er ſich denn überhaupt in ſeinen Schriften höchſt ſelten an eine beſtimmte Redeweiſe auch in anderer Beziehung hielt [1]). Aber etwas anderes war es doch, ſich gegen das Homouſios, das in einer öffentlichen

---

[1]) Vergl. or. I. c. 35. in welchem Capitel mehreremal ομοιος gebraucht iſt. c. 41. ὁμοιος κατα παντα του πατρος· c. 44. ὑψιστος και ὁμοιος ὡν του πατρος· or. II. c. 22. δια το ἰδιον της οὐσιας και την κατα παντα ὁμοιοτητα του υἱου προς τον πατερα. Bei Hilarius kömmt eben ſo oft das similis u. similitudo als aequalis u. aequalitas vor z. B. comment. in Ps. 131. n. 22. de synod. §. 71. de trinit. überall.

Bekenntnißſchrift aufgenommen war, erklären und dieſe Formel verwerflich finden, als eine andere in privat Schriften zu gleicher Zeit gebrauchen. Die öffentlichen Symbole müſſen ſo beſtimmt als möglich ſich ausdrücken, und der ganze Streit mit den Arianern hat deutlich gezeigt, wie ſie in jede andere Formel ihre Anſichten hineinlegten. Athanaſius ſucht daher zu zeigen, daß die nicäniſche Formel vor der der Semiarianer den Vorzug verdiene. Er ſagt: „man ſolle gelaſſen und ruhig unterſuchen. Wenn man die Formel „ähnliches Weſens" gebrauche, ſo drücke das ſtreng genommen nicht aus, was man ſagen wolle; denn das Meſſing ſei zwar ähnliches Weſens wie das Gold, Zinn wie Silber, aber doch anderes Weſens; ſage man daher der Sohn ſei ähnliches Weſens mit dem Vater, ſo könne man offenbar etwas ganz anderes darunter verſtehen, als was der Glaube enthalte. Gebrauche man aber gleiches Weſens, ſo drücke man gut aus, was man wolle, nämlich, daß der Sohn Gott wie der Vater, daß ein Weſen in beiden ſei. Aehnlich werde eigentlich (κυρια λεξις) nur von Formen und Eigenſchaften gebraucht; aber nicht um das eigentliche Sein eines Dinges zu bezeichnen. Menſchen, die man ähnlich nenne, ſeien es an Geſtalt und Sitten; in Betreff ihres Weſens aber ſage man nicht, ſie ſeien ſich ähnlich, ſondern ſie ſeien dieſelben, oder, ſie ſeien gleicher Natur (ὁμοφυεις) [2]). Da ferner „gleiches Weſens" nicht dahin mißverſtanden werden könne, daß man meine, es werde ein über dem Vater und Sohn ſtehendes, beiden gemeinſchaftliches Weſen angenommen, indem ja die Formel von Nicäa ſage, der Sohn ſei aus dem Vater geboren, ſo ſei gar kein Grund vorhanden, die Formel zu tadeln [3]).

Hilarius, der beſonders während ſeiner Verbannung Gelegenheit genug hatte, die Arianer genau kennen zu lernen, verbreitet ſich umſtändlicher über die Vereinigung und die Differenzpuncte.

---

[2]) De synod. §. 41. §. 53. το ὁμοιον οὐκ ἐπι των οὐσιων, ἀλλ' ἐπι σχηματων και ποιοτητων λεγεται· ἐπι γαρ των οὐσιων οὐχ ὁμοιοτης, ἀλλα ταυτοτης ἀν λεχθειη κ. τ. λ.

[3]) §. 50. εἰ μεν οὐν ἀλλην ἀρχην ἐνθυμειται τις και ἀλλον πατερα, ὁια το ἰσαζον των λεγομενων κ. τ. λ.

Bald nachdem die Semiarianer die Formel von Ancyra herausgegeben hatten, und die neuen Synoden bevorſtanden, wollte er die galliſchen Biſchöfe in Stand ſetzen, ſich mit Weisheit bei dem bevorſtehenden Wendepuncte zu benehmen. Er beurtheilt die Formeln der Arianer, die zweite von Sirmium ausgenommen, mit großer Gelindigkeit. Er ſucht zu zeigen, daß der katholiſche Glaube in ihnen enthalten ſei, und bedauert nur, daß die arianiſchen Biſchöfe ſelbſt nicht glauben, was ſie in ihren Formeln ſagten, nur einige ausgenommen [4]). Freilich iſt es dem Hilarius oft begegnet, daß er das Zweideutige der arianiſchen Formeln durch Schlüſſe, die er macht, zu beſeitigen wußte. Der Katholik konnte allerdings in jeder Formel, die Hilarius vertheidigte, ſeinen Glauben finden, und ſo können auch die gefallenen Biſchöfe gerechtfertigt werden. Wenn es aber gewiß iſt, was Hilarius ſagte, daß die meiſten arianiſchen Biſchöfe den Inhalt ihrer eigenen Bekenntniſſe nicht annahmen, und der Erfog die Wahrheit dieſes Urtheiles bekräftigte, ſo müſſen von uns die zweideutigen Ausdrücke an ſich ſo ſcharf als möglich genommen werden: denn durch dieſe entkräfteten ſie alles Uebrige.

Hilarius gieng aber von einer Anſicht aus, die ſeinem Herzen eben ſo ſehr als ſeinem tüchtigen Urtheile das Wort ſpricht. Er ſagt: es ſei ſehr ſchwer den Inhalt ſeines eigenen Glaubens zu dollmetſchen, das, was im eigenen Gemüthe vorgehe, in völlig entſprechende Begriffe zu faſſen; um wie viel ſchwieriger ſei es nun, den Sinn Anderer ſicher auszumitteln? [5]) Er urtheilte darum von den Formeln das Beſte, und das war einem Vermittler an-

---

[4]) De Synod. §. 62. Nam tantum ecclesiarum orientalium periculum est, ut rarum sit, hujus fidei aut sacerdotea aut populum inveniri. — — Non peregrina loquor, nec ignorata scribo: audivi ac vidi vitia praesentium non laicorum sed episcoporum. Nam absque episcopo Eleusio, et paucis cum eo, ex majori parte asianae decem provinciae, inter quas consisto, vere Deum (Christum) nesciunt. Atque utinam penitus nescirent; cum prociliore enim venia ignorarent, quam obtrectarent.

[5]) L. c. §. 5. cum difficillimum sit, sensum ipsum propriae meae fidei secundum intelligentiae interioris affectum loquendo proferre, nedum facile sit intelligentiam eorum, quae ab aliis dicuntur, exponere.

gemeſſen: Eben ſo vortrefflich war ſein anderer Grundſatz: „die Semiarianer, die ſich wieder an die Katholiken anzuſchließen ſuchten, ſeien als Solche zu betrachten, die von einer ſchweren Krankheit ſich erholten, die alſo weder ganz geſund noch ganz krank ſeien, die mithin ſchonend und milde behandelt werden müßten.“ Er ſchmähet darum dieſelben nicht nur nirgends, ſondern lobt ſie, daß ſie endlich einmal erwachten. Er redet ſie alſo an: „o ihr Männer, die ihr endlich für die apoſtoliſche und evangeliſche Lehre eifert, denen die Gluth des Glaubens in der ſo großen Finſterniß der häretiſchen Nacht ein Licht angezündet hat! Wie viele Hoffnung gewähret ihr, den wahren Glauben wieder zu gewinnen, indem ihr euch muthvoll dem verwegenen Unglauben widerſetzet!“ [6]) Er ſagt: ſie gewährten Hoffnung; für ganz geſund hielt er ſie alſo, wie geſagt, nicht: man konnte ſchon daraus ſchließen, daß ſie den Sohn nicht in jeder Beziehung wahrhaft würdigten, weil der heil. Geiſt bei den meiſten Semiarianern nicht in ſeiner Würde anerkannt wurde. Ein Haupt der Semiarianer, Macedonius, war ja Pneumatomacher.

Hilarius geſtehet, daß an ſich die Formel Homouſios im Sinne der Sabellianer verſtanden werden könne, und bemerkt dann, man könne ſie mit frommem Glauben gebrauchen, und mit frommem Glauben auch vermeiden [7]); wenn man aber in der Sache übereinſtimme, warum ſolle man argwöhniſch das Wort ſchmähen? Eben ſo könne man mit dem Homoinſios richtig die Gottheit des Sohnes ausdrücken. Da aber das Letztere doch eher mißverſtanden werden könne, ſo ſolle man gemeinſchaftlich ſich dem möglichen Mißverſtändniß des Homouſios entgegenſetzen,

[6]) L. I. §. 78. o studiosi tandem apostolicae atque evangelicae doctrinae viri, quos fidei calor in tantis tenebris haereticae noctis accendit! Quantum spem revocandae verae fidei attulisti etc.

[7]) §. 67—71. Multi ex nobis, fratres carissimi, ita unam substantiam patris et filii praedicant, ut videri possint, non magis id pie quam impie praedicare: habet enim hoc verbum in se et fidei conscientiam et fraudem paratam — — Potest una substantiae pie dici, et pie taceri. Quid verbis columniam suspiciose movemus, rei intelligentia non dissidentes? Credamus et dicamus unam esse substantiam; sed per naturae proprietatem, non ad significationem impiae unionis. Was unio bedeute, ſiehe oben.

ſetzen, und die darin niedergelegte Sicherheit des Glaubens nicht ſchwächen[8]). „Ihr ſeid keine Arianer, redet er den Baſilius von Ancyra und die ihm Gleichgeſinnte an, warum wollet ihr aber, indem ihr das Homouſios läugnet, für Häretiker gehalten werden"? Oft, ſagt er dann zur Vertheidigung der Formel, habe ihn das im Leben getäuſcht, was ſich ähnlich geweſen ſei; bei näherer Unterſuchung aber habe ſich ergeben, daß eine innere Verſchiedenheit doch unter den ſich ähnlichen Dingen ſtatt gefunden habe.

Mit dieſen Grundſätzen war in der katholiſchen Kirche Niemand unzufrieden als Lucifer von Cagliari. Sein ohnedies heftiges Weſen war durch die grauſamen Mißhandlungen, die er erlitt, noch heftiger geworden; es artete in einen bleibenden Starrſinn aus. Hilarius vertheidigte darum ſeine ausgeſprochenen Grundſätze gegen ihn; aber eingedenk der Verdienſte und des guten Willens des Mannes, mit eben der Milde, als er den Semiarianern begegnete[9]). Auf dieſe aber machte das Verfahren des Hilarius einen ſo erfolgreichen Eindruck, daß ſie mit den galliſchen Biſchöfen in Gemeinſchaft traten. Dieſe erfuhren durch jene, wie ſehr ſie in Rimini getäuſcht worden waren; denn eben in der Meinung, daß ſie den Morgenländern einen Gefallen erweiſen, wenn ſie in etwas, in Formeln nämlich, nachgeben, hatten ſie die Formeln „Weſen" und „gleiches Weſens" aufgegeben. Nun erfuhren ſie, daß ſelbſt die Beſſern unter den orientaliſchen Biſchöfen den neuern Beſtrebungen der Arianer entgegen ſeien. Sie verſammelten ſich daher zu Paris (J. 360.) und widerriefen, was zu Rimini durch Gewaltthat geſchehen war. Sie hoben die Gemeinſchaft mit den Anomöern auf, und erklärten den Saturnin des biſchöflichen Namens für unwürdig. Als nun noch Hilarius nach Gallien zurückgekommen war, brachte er durch ſeine gewohnte Milde, Weisheit und Kraft (J. 360—362.)

---

[8]) L. l. §. 88. Damnemus in commune vitiosam intelligentiam, non auferamus fidei securitatem.

[9]) Dieſe Schrift iſt an die von den Synoden angeſchloſſen fol. 1205. u. ff.

auf mehreren Synoden Alles in Ordnung: ganz Gallien nahm den alten Glauben mit erneuertem Muthe auf [10]).

Wie Viele von denjenigen, welche bisher auf der Seite der Arianer geweſen, nach der Gemeinſchaft mit der Kirche ſich jetzt ſehnten, und mit welcher weiſen Klugheit Athanaſius wirkte, ſehen wir vorzüglich aus ſeinem Schreiben an die Antiochener [11]). Er ſchrieb im Namen jener berühmten in Alexandrien (J. 362). gehaltenen Synode nach Antiochien: „Sie, die verſammelten Biſchöfe, ſeien zwar überzeugt, daß die Vorſteher der Kirche in Antiochien als gute Haushälter Alles das thun, was zur Friedigung der Kirche diene (τα της ἐκκλεσιας ἁρμοζεσθαι). Da er aber vernehme, daß ſehr Viele, welche früher aus Streitſucht von der Kirche getrennt geweſen ſeien, den Frieden der Kirche wünſchten, ſo müſſe er ihnen doch ſchreiben. Denn nichts ſei ſo lieblich und angenehm, als daß die Brüder in Eintracht ſeien. Sie ſollten alle Jene, die die Gemeinſchaft wünſchten, herbeirufen, als Väter ſie, wie ihre Söhne, aufnehmen, und als Lehrer und Beſchützer gegen ſie geſinnet ſein. Sie ſollten nur fordern, daß die, welche übertreten wollten, den Glauben von Nicäa annehmen, und vom heil. Geiſte nicht glauben, daß er eine Creatur ſei. Denn das erſt heiße wahrhaft von den Arianern ſich trennen, wenn man die heilige Dreiheit nicht theile."

Aufſchluß über dieſen Theil des genannten Briefes giebt ein anderer an den Biſchof Rufinian, der ſich bei Athanaſius befragte, wie es mit den zurückkehren Wollenden zu halten ſei. Er ſchreibt dieſem, auf der Synode zu Alexandrien ſei feſtgeſetzt worden, ſo wie auch hierauf in Griechenland, Spanien und Gallien, daß die Häupter der Arianer, wenn ſie ſich änderten, zur Gemeinſchaft zugelaſſen würden, ohne jedoch Kleriker bleiben zu dürfen. Denjenigen aber, welche theils aus Unwiſſenheit, theils aus Zwang zu den Arianern übergetreten wären, habe man die Erlaubniß ertheilt, im Klerus zu bleiben. Sie hätten eine gewiſſe Oeko-

---

[10]) S. Conſtant. in vita S. Hil. §. 98. u. ff. wo die Beweisſtellen aus Hieronymus und Sulpitius Severus zu finden ſind.

[11]) Tomus ad Antioch. fol. 770. u. ff.

nomie als Entſchuldigung vorgebracht; ſie hätten nämlich vorgegeben, ſie ſeien nicht mit den Arianern im Glauben einſtimmig geweſen; aber aus Furcht, daß, wenn ſie ſich widerſetzten, Arianer an ihre Stellen kämen, hätten ſie lieber der Gewalt nachgegeben, und die Laſt getragen, als ihre Gemeinden dem Verderben preis gegeben. Athanaſius hofft, daß Rufinian dieſe Milde der Synode von Alexandrien nicht verdammen werde [12]). Die Antiochener alſo will Athanaſius zu einem milden Verfahren aufmuntern; ſie ſollen die zurückkehrenden Arianer ohne Buße aufnehmen, und ſo die Vereinigung erleichtern.

Ein wichtiger Grund, der die Vereinigung hinderte, lag auch in der Sprache. Wir haben früher ſchon gehört, daß Marcellus nur Eine Hypoſtaſe in der Gottheit annahm, weßwegen ihn Euſebius, der drei Hypoſtaſen lehrte, des Sabellianismus beſchuldigte. Auch Athanaſius, der ſich des Ausdrucks „drei Hypoſtaſen" bediente, hatte doch hie und da ὑποστασις und οὐσια für eins und daſſelbe genommen, und demzufolge wie Marcellus ſich ausgedrückt. Die von dem Arianismus nun Zurücktretenden wünſchten den Ausdruck „drei Hypoſtaſen" beizuhalten; er konnte auch nicht mehr bedenklich ſein, da ſie jetzt Ein Weſen in den Dreien annahmen. Die Katholiken billigten alſo dieſen Ausdruck, und die bekehrten Arianer nahmen dafür „Ein Weſen, Eine Gottheit" an. Man würde aber nicht richtig urtheilen, wenn man ſagen wollte, der ganze Streit ſei ein Wortſtreit geweſen, und die eingeleitete Vereinigung habe auf dem Grunde ausgetauſchter Formeln ſtatt gefunden. Denn wenn die Arianer drei Hypoſtaſen gleiches Weſens annahmen, ſo hatten ſie ſich weſentlich geändert; die Katholiken hatten aber nur, was ſie immer glaubten, auch in einer andern, ohnedies ſchon gebräuchlich geweſenen Form auszudrücken verſtattet: der neue Ausdruck vermehrte aber die Klarheit ihrer Lehre, und erleichterte die Vereinigung. Wie der Katholicismus die Auflöſung des Gegenſatzes zwiſchen Montanismus und Gnoſticismus, zwiſchen Pelagianismus und Prädeſtinatianismus iſt, (indem er weder die Freiheit, noch die Gnade

[12]) Fol. 963. Dieſer Brief des Athanaſius gehört zu ſeinen ſchönſten.

aufhebt, ſondern beide ſich durchdringen läßt), ſo vernichtet er auch in ſich die Gegenſätze des Sabellianismus und Arianismus, und drückte das ſogar in ſeinen Formeln aus. Der Sabellianismus hatte recht, wenn er Gott im Erlöſer erkannte, aber unrecht, wenn er in der Gottheit die Perſonen läugnete: er nahm Ein Weſen, aber keine Perſonen an. Der Arianismus hatte recht, wenn er drei Perſonen feſthielt, aber unrecht, wenn er die Einheit des Weſens derſelben verwarf. Der Katholicismus nimmt die Einheit des Weſens, wie Sabellius, und die Dreiheit der Perſonen, wie Arius zugleich auf, vereinigt beide ſomit in ſich, und drückte dieſe Vereinigung durch die Eine οὐσια des Sabellius, in den drei ὑποστασεις des Arius aus.

Athanaſius erzählt jene Vorgänge in ſeinem genannten Schreiben an die Antiochener alſo: „Wir haben ſie (die Zurücktretenden) gefragt, ob ſie wie die Arianer getrennte Hypoſtaſen, die anderes Weſens ſeien, meinten, drei Principien oder drei Götter. Allein ſie verſicherten, ſie meinten nicht ſo. Indem wir ſie aber weiter fragten, wie ſie es denn meinten, ſo antworteten ſie: „„wir erkennen keine Dreiheit, die es blos dem Namen nach iſt; ſondern der Vater beſteht (ὑφεστωτα) in Wahrheit (iſt eine Perſon), ebenſo der Sohn und der heil. Geiſt. Wir erkennen alſo eine Dreiheit, aber Eine Gottheit und Ein Princip; wir bekennen, daß der Sohn gleiches Weſens mit dem Vater, und der heil. Geiſt keine Kreatur, ſondern dem Weſen des Sohnes und des Vaters eigen und untrennbar davon iſt.““ Wir billigten nun dieſe Erklärung und Vertheidigung und wendeten uns hierauf an jene, die von ihnen beſchuldigt wurden, weil ſie nur Eine Hypoſtaſis annahmen. Dieſe ſagten: „„wir meinen: ὑποστασις und οὐσια ſei Eins und daſſelbe. Wir glauben daher Eine Hypoſtaſis, weil der Sohn aus dem Weſen des Vaters, und dieſelbe Natur in beiden iſt.““ So ergab ſich's, daß beide daſſelbe wollten. Doch bekannten ſie Alle, daß man beſſer thue, wenn man bei dem Sprachgebrauch der Synode von Nicäa verbleibe.“

Der dritte Hauptpunct des Schreibens an die Antiochener war, daß ſie ſich unter einander ſelbſt vereinigen ſollten. In Antiochien war nämlich noch die alte katholiſche Gemeinde, die

ſich ſeit der Abſetzung des Euſtathius in geringer Anzahl erhalten hatte. Da aber auch manche Katholiken den damals von den Euſebianern eingeſetzten Biſchof anerkannten, weil ja die Euſebianer den Arianismus noch nicht beſtimmt bekannten, ſo blieben dieſe in der Gemeinſchaft der ſich verhüllenden arianiſchen Biſchöfe, bis ſie ſich nach der Wahl und Abſetzung des Meletius auch von den nun gewiß nicht mehr zweifelhaften Arianern feierlich trennten. Da aber Meletius durch arianiſche Biſchöfe ſeine Stelle erhalten hatte, ſo fand zwiſchen den Meletianern und den ſtrengen Euſtathianern keine Vereinigung ſtatt. So fanden ſich alſo in Antiochien nebſt den Arianern zwei katholiſche Gemeinden. Lucifer war, anſtatt der Synode von Alexandrien beizuwohnen, nach Antiochien, um eine Vereinigung der Katholiken zu Stande zu bringen, abgereiſt. Allein nach ſeinen überſtrengen Grundſätzen dem Meletius feind, ordinirte er auch den Euſtathianern einen Biſchof in der Perſon des Paulinus, und vermehrte ſo die Verwirrung, anſtatt ſie zu heben. Die Uneinigkeit in Antiochien ſollte nun das Schreiben des Athanaſius gleichfalls heben; allein es kam zu ſpät: Lucifer hatte ſchon den neuen Biſchof geweihet; ja er gieng noch weiter: er mißbilligte die Beſchlüſſe der Synode von Alexandrien, obſchon er einige ſeiner Diakonen beauftragt hatte, an ihr Antheil zu nehmen. Seine Meinung war, daß alle jene Biſchöfe, die die Synode von Rimini unterſchrieben hatten, abgeſetzt werden ſollten. So entſtand ein zweites Schisma in der katholiſchen Kirche, in welchem Hilarius, ein Sardinier, eben jener Diakon in Rom, der die Geſandtſchaft einſt an Conſtantius begleitet, und viele Mißhandlungen zu erdulden gehabt hatte, ſo weit gieng, daß er die gefallenenen Biſchöfe und die übertretenden Arianer nochmals taufte. Dieſes Schisma gewann jedoch nur wenig Anhänger.

Ganz ſcheiterten alſo Julians Plane nicht. Aber dieſer Kaiſer hatte doch durch die Klugheit des Athanaſius ſeine Abſicht wenig erreicht, wenn er glaubte, daß durch die Rückkehr der Biſchöfe die Entzweiung der Chriſten ſich mehren werde: die katholiſche Kirche nahm, wenn ſie nur Freiheit hatte, ſchnellen Fortganges zu. Athanaſius, die Seele der milden und weiſen Ver-

fahrungsweiſe der katholiſchen Biſchöfe, war ihm daher vorzüglich verhaßt. Ja ſelbſt die noch übrigen Heiden in Alexandrien konnten der Kraft ſeiner Rede nicht widerſtehen: auch in dieſer Beziehung wuchs die Kirche, ungeachtet Julian die Heiden auf alle Weiſe begünſtigte [13]). Dies wurde dem Kaiſer berichtet; man ſagte ihm, in kurzer Zeit werde kein Verehrer der Götter mehr vorhanden ſein, wenn Athanaſius in Alexandrien bleibe. Julian gab alſo den Befehl, daß er Alexandrien verlaſſen, ſogar daß er getödtet werden ſolle. Athanaſius verließ getroſt Alexandrien, und mit ſcharfem Blicke die Verhältniſſe durchſchauend ſagte er: Julian ſei eine Wolke, die ſich bald verliere. Allein als er auf dem Nil in das obere Egypten reiſen wollte, ſetzte ihm ein kaiſerliches Schiff ſchnell nach. Auf die Kunde davon, befahl er aber dem Steuermann umzukehren, und wieder geradezu abwärts gegen Alexandrien zu fahren. Er vermuthete, in einem nach Alexandrien gerichteten Schiffe werde man den Athanaſius nicht ſuchen. So geſchah es auch. Die mit ſeinem Morde Beauftragten fragten ſogar die Begleiter des Athanaſius, wo er wäre? Sie erwiederten, er ſei nicht weit von da; ſeine Mörder ſchifften weiter, ihn in Oberegypten ſuchend. Er aber hielt ſich theils in Alexandrien, theils anderwärts bis zum Tode des Julian verborgen [14]).

Es ſcheint nicht zu geringfügig, die Briefe ſelbſt genauer kennen zu lernen, die Julian gegen Athanaſius ſchrieb. Im erſten [15]) ſagt er den Alexandrinern: „es wäre billig geweſen, daß der, der durch ſo viele kaiſerliche Befehle verwieſen worden ſei, wenigſtens Einen Befehl abgewartet hätte, der ihn ermächtigte, in ſeine Heimath zurückzukehren, und daß er nicht in wahnſinniger Verwegenheit alle Geſetze, als wären ſie nicht vorhanden, verachte.

---

[13]) Socrat. l. III. c. 11. Ruf. l. I. c. 33. Theodor. l. III. c. 5.

[14]) Theodoret l. III. c. 9. Je mehr ich Julians Charakter ſtudire, deſto glaubhafter wird mir die Erzählung, daß er den Athanaſius tödten wollte. Nach einem Brief des Ammonius in acta S. 14. May kann aber Athanaſius nicht immer in Alexandrien geweſen ſein, wie Theodoret berichtet.

[15]) Ep. XXVI. Jul. imper. opp. ed. Spanheim fol. 399.

Er habe den vom ſeligen Conſtantius vertriebenen Galiläern (ſo nannte er gewöhnlich die Chriſten), zwar die Rückkehr in ihr Vaterland, aber nicht in ihre Kirchen geſtattet. Da er nun vernehme, daß Athanaſius in gewohnter Frechheit den von den Galiläern ſogenannten biſchöflichen Stuhl wieder beſetzt habe, und dies dem frommen Volke der Alexandriner ſehr unangenehm ſei, ſo befehle ſeine Menſchenfreundlichkeit, daß Athanaſius Angeſichts dieſes Briefes die Stadt verlaſſe, wenn er nicht ſchärfere Strafen ſich zuziehen wolle!“

Das alexandriniſche Volk war aber ſo weit entfernt die Anweſenheit des Athanaſius unangenehm zu finden, daß es vielmehr den Kaiſer bat, ſeinen Befehl zurückzunehmen. Julian erwiederte den Alexandrinern [16]): „wenn ſie auch (die Alexandriner) einen ſchlechten Gründer ihrer Stadt aufzuweiſen hätten, ſo hätten ſie ſelbſt in dieſem Falle keinen Grund ſich nach dem Athanaſius zu ſehnen. Da nun aber Alexander der Erbauer, und der König Serapis nebſt der Iſis, der Königin von ganz Egypten, ihre beſchützende Gottheit ſeien, ſo ſei ihr Verlangen ganz verwerflich. Der kranke Theil (die Chriſten) der Stadt maaße ſich den Namen Stadt an. Julian ſchwört hierauf bei den Göttern, daß er ſich ſchäme, daß ſich nur ein Alexandriner zu den Galiläern bekennen möge. Hätten doch vor Zeiten die Hebräer ihren Vätern gedient; ſie aber, die einſt unter Alexander Egypten erobert, unterwürfen ſich den Verächtern ihrer vaterländiſchen Sitten, und vergäßen den ſeligen Zuſtand, in dem ſie ſich befunden hätten, als noch ganz Egypten in der Gemeinſchaft mit den Göttern geſtanden und durch ſie an allen Gütern Ueberfluß gehabt habe! Was denn aber die Galiläer ihnen Gutes gebracht hätten? Alexander habe ihre Stadt erbaut, und die Ptolomäer hätten ſie geordnet, nicht durch die Lehre der verhaßten Galiläer wäre ſie zu ſo großer Blüthe erhoben worden. Die Römer endlich hätten die Regierung übernommen, als die Ptolomäer ſchlecht zu herrſchen angefangen hätten. Das ſeien die Wohlthaten der Götter gegen ſie. Hierauf erinnert er ſie an den Alles beleben-

[16]) Ep. LI.

den Gott Helios, deſſen Abglanz die irdiſche Sonne ſei, und ſagt, wenn ſie dieſe verehrten und ihn (den Kaiſer) nachahmten, ſo würden ſie nicht irre gehen. Wollten ſie aber ihrem Aberglauben ergeben bleiben, ſo ſollten ſie wenigſtens den Athanaſius nicht wieder ſich wünſchen. Dieſer habe Schüler genug, die ihre Ohren kitzeln könnten. Der Kaiſer ruft nun aus, es wäre wohl zu wünſchen, daß Athanaſius allein zur Schule der böſen Galiläer gehöre. Seine zahlreichen Schüler alſo ſollten ihnen die Schrift auslegen. Wünſchten ſie aber etwa den Athanaſius wegen ſeiner übrigen Gewandtheit (ἐντρεχεια), denn er höre, daß er ein verſchmitzter Kopf ſei, (πανουργον γαρ εἰναι τον ἀνδρα πυνθανομαι) ſo ſollten ſie wiſſen, daß er gerade deßwegen ſei verwieſen worden; denn es gehe nicht an, daß ein unternehmender Mann (πολυπραγμων ἀνηρ) Volksführer ſei, zumal Athanaſius, der es noch für etwas Großes halte, wenn er ſeinen Kopf verliere. In einem Briefe an den Präfecten von Egypten Ekdicius [17]), bezeichnet Julian den Grund ſeines Haſſes gegen Athanaſius näher. In dieſem Schreiben bedrohet er die Mannſchaft des Präfecten mit einer Strafe von hundert Pfund Gold, wenn Athanaſius nicht ſogleich vertrieben werde; denn durch ſeine Thätigkeit würden alle Götter verachtet [18]); er wage es unter ſeiner Herrſchaft edle Frauen ſogar zu taufen. Keine Nachricht vernehme er daher von Ekdicius lieber, als daß Athanaſius verbannt ſei.

Julian verlor ſich wirklich bald wie eine Wolke, nach des Athanaſius Weiſſagung. Jovian wurde nach ihm vom Heere als Auguſtus begrüßt. Der neue Kaiſer hatte ſich ſchon unter der vorigen Regierung bereit erklärt, eher ſeine Stelle als Tribun niederzulegen, als zum Heidenthum überzugehen. Er bekannte ſich nun ſogleich öffentlich zur katholiſchen Kirche; Freiheit des religiöſen Glaubens wurde aber Allen geſtattet [19]). Athanaſius erhielt nicht nur die Erlaubniß ſein biſchöfliches Amt wieder zu

---

[17]) Ep. VI. fol. 376.

[18]) Τῃ αὐτου χειρι πανυ με λυπει το κατα φρονεισθαι τους θεους παντας.

[19]) Socrat. l. III. c. 25. μηδενι ὀχληρος των ὁποσουν πιστευοντων.

verwalten, ſondern der Kaiſer zeichnete ihn ſehr aus. Jovian nämlich ſchrieb ihm ſogleich nach dem Antritte ſeiner Regierung: „er bewundere ſeine Tugend, ſeine gottähnliche Geſinnung, ſeine Liebe zum Heilande, ſeine Thaten; er lobe ihn, daß er erhaben über alle Leiden, ſich vor ſeinen Verfolgern nicht gefürchtet, daß er alle Gefahren, ſelbſt die des Todes gering geachtet; und den ihm ſo theuern wahren Glauben feſthaltend, für die Wahrheit gekämpft habe, und ein Muſter des tugendhaften Lebens der geſammten chriſtlichen Kirche geworden ſei. Er ſolle in ſeine Kirche zurückkehren, und das Volk Gottes weiden.“ Auch einen andern Brief erließ er an Athanaſius, worin er dieſen auffordert, ihm einen genauen Unterricht im chriſtlichen Glauben zu geben. Athanaſius ſagt in der Antwort, daß es ſich für einen Kaiſer, der gottgefällig ſein wolle, zieme, ſich lernbegierig zu zeigen, und Liebe zu den göttlichen Dingen in ſich zu tragen, und erfüllet ſofort, was der Kaiſer ihm befohlen hatt [20]).

Jovian wünſchte nun auch den Athanaſius perſönlich kennen zu lernen, der ſich alſo zu ihm nach Antiochien begeben mußte. Hier waren aber auch arianiſche Kleriker angekommen, um abermal den Athanaſius anzuklagen; mit ihnen jedoch auch mehrere aus der Gemeinde, um ihn zu vertheidigen. Unter jenen befand ſich Lucius, der Biſchof von Alexandrien werden wollte. Sie ſagten: „Wir bitten deine Macht, dein Reich und deine Frömmigkeit, höre uns.“ Der Kaiſer erwiederte: „Wer und woher ſeid ihr?“ — Wir ſind Chriſten. — Woher und aus welcher Stadt? — Aus Alexandrien. — Was wollt ihr? — Wir bitten deine Macht und dein Reich, gieb uns einen Biſchof. — Ich habe befohlen, daß Athanaſius, den ihr vorher ſchon hattet, auf dem Stuhle ſitzen ſoll. — Wir bitten dein Reich; er war ſeit vielen Jahren in Verbannung und im Anklageſtand. — Nun ſprach ein Soldat dazwiſchen, der dem Kaiſer ſagte, es ſeien Arianer, Ueberbleibſel des Kappadociers Georgius, der die Stadt und die Welt verwüſtet habe. Der Kaiſer ſpornte nun ſein Pferd, und ſetzte ſeinen Weg auf das Land fort. Die Arianer aber kamen zum

[20]) Athanas. opp. fol. 779 — 782. Theodor. l. IV. c. 2 — 3.

zweitenmal zum Kaiſer mit den Worten: „Wir haben Klagen und Beweiſe gegen Athanaſius. Vor dreißig Jahren ſchon wurde er von Conſtantin und Conſtantius ewigen Andenkens, und von dem gottgeliebteſten philoſophiſch geſinnteſten und ſeligſten Julian verbannt.“ — Der Kaiſer entgegnete: Was vor zwanzig und dreißig Jahren geſchehen iſt, iſt verjährt. Sprechet mir nicht mehr von Athanaſius. Ich weiß warum ihr ihn anklaget, und warum er verbannt wurde.

Zum drittenmal beunruhigten die Arianer den Kaiſer. Wir haben, ſagten ſie, auch jetzt wieder andere Klagen gegen Athanaſius. — Der Kaiſer bemerkte: aus euerm Haufen und aus eurer Redſeligkeit kann ich das Richtige nicht entnehmen. Wählet zwei aus euch, und zwei aus dem Volke. Ich kann nicht jedem Einzelnen aus Euch antworten. Nun ſprachen die aus dem Volke: Das ſind Ueberbleibſel von dem unheiligen Gregorius, der unſere Provinz verwüſtet, und nicht zugegeben hat, daß in unſern Städten Friede und Ordnung ſei[21]). Die Arianer: Wir bitten dich, wen du immer willſt, nur den Athanaſius nicht. Der Kaiſer: Ich habe euch ſchon geſagt, daß die Sache des Athanaſius beendiget ſei. Ungeduldig ſetzte er hinzu: fort, fort. Die Arianer: Wir bitten dich; wenn du den Athanaſius ſchickſt, gehet unſere Stadt zu Grunde; Niemand hält ſich zu ihm. Der Kaiſer: Ich habe mich erkundigt, und erfahren, daß er rechtgläubig und ein guter Lehrer iſt. Die Arianer: Mit dem Munde ſpricht er ſchön, im Herzen iſt er hinterliſtig. Der Kaiſer: Es iſt genug, was ihr von ihm bezeuget, daß er richtig und gut lehrt. Wenn er nun zwar wohl richtig lehrt und ſpricht, im Herzen aber ſchlecht denkt, ſo hat er es mit Gott zu thun. Denn als Menſchen hören wir nur die Rede: Gott allein kennt das Innere. Die Arianer: Erlaube, daß wir uns zum Gottesdienſte verſammeln dürfen. Der Kaiſer: Wer hindert euch hierin? Die Arianer: Er erklärt uns für Häretiker und Dogmatiſten. Der

---

[21]) Bei Athanaſ. fol. 782. u. ff. ἐν ταις πολεσι βουλευτην μη εἀσαντες ὀικησαι; anſtatt ἐασαντς muß es wohl εἀσαντος heißen; was aber βουλευτης bedeute, iſt mir zweifelhaft, daher die Ueberſetzung blos dem Sinne nach.

Kaiſer: Das iſt ſeine und aller guten Lehrer Pflicht. Die Arianer: Wir bitten deine Macht; wir können ihn nicht ertragen, auch die Güter der Kirche nimmt er weg. Der Kaiſer: Ihr ſeid alſo einer Geldklage wegen gekommen, und nicht wegen kirchlichen Angelegenheiten? Gehet doch und ruhet.

Der Kaiſer wurde ſehr oft um des Athanaſius willen beunruhigt. Ein cyniſcher Philoſoph klagte, daß ihm der Katholikus (eine Art von Beamten) mit Beziehung auf Athanaſius ſein Haus genommen habe. Der Kaiſer ſagte: Wenn der Katholikus es gethan hat, was klagſt du den Athanaſius an? — Solcher Klagen kamen mehrere. Man glaubte ſich eine Art von Wichtigkeit zu geben, wenn man den großen Mann neckte. Das nun war des Athanaſius perſönliche Lage unter Jovian.

Die Semiarianer ſtunden aber immer noch in einer haltungsloſen Mitte zwiſchen den Katholiken und den Arianern, ſo Viele ihrer auch ſchon übergetreten ſein mochten: die jetzt ausdrücklich gemachte Forderung den heiligen Geiſt nicht als Creatur, ſondern als Eine Gottheit mit Vater und Sohn zu bekennen, unterhielt eine Kluft zwiſchen ihnen und den Katholiken. Den Katholiken aber ſehr nahe, glaubten ſie bei einem katholiſchen Kaiſer leicht die Oberhand über die ſtrengen Arianer gewinnen zu können. So überreichten ſie ihm denn das Geſuch, daß die Kirchen der Anomöer ihnen möchten ausgeliefert werden. Der Kaiſer erwiederte blos: „ich haſſe die Zankſucht; die, welche den Frieden lieben, liebe und ehre ich.“ Das faßten ſogleich die blos weltklugen, ſtrengen Arianer, die von Akacius den Namen haben, auf, und traten zur katholiſchen Kirche über. Sie ſagen in dem an den Kaiſer gerichteten Schreiben: „ſie wüßten, daß er den Frieden und die Eintracht vor Allem liebe; es entgehe ihnen auch nicht, daß er mit Recht, als die Grundlage dieſer Einheit, den wahren Glauben betrachte. Damit man nun nicht meinen möge, daß ſie in die Klaſſe derer gehören, welche die Wahrheit verfälſchen, ſo berichteten ſie ihm, daß ſie den längſt auf der Synode von Nicäa ausgeſprochenen Glauben billigen und feſthalten. Das Homouſios habe von den Vätern eine ſo ſichere Erklärung erhalten, daß kein Mißverſtand möglich ſei. Das

Wort „Weſen“ ſei gegen Arius, der auf eine gottloſe Weiſe behauptet habe, der Sohn ſei aus Nichts geſchaffen worden, was die Anomöer mit noch größerer Frechheit und Unverſchämtheit zur Zerſtörung der kirchlichen Eintracht auch jetzt noch behaupteten. Sie legten daher das Bekenntniß von Nicäa als das ihrige bei.“

Schon in der alten Kirche hatte man einen gerechten Abſcheu vor dieſem Frevel der Akacianer. Man wußte, daß ſie dieſen Schritt ohne Glauben, ohne Reinheit thaten, das ſie ſich blos an die anſchloſſen, die das Uebergewicht hatten, daß ſie den von ihnen früher vertriebenen von dem Kaiſer aber hochgeſchätzten Meletius nur gewinnen wollten, um einer gefürchteten Wiedervergeltung vorzubeugen [22]). So war demnach auch eine Partei der ſtrengen Arianer, obſchon durch Heuchelei (auf kurze Zeit), übergetreten.

Die Regierung des weiſen Kaiſers Jovian, der ſein Verhältniß zur Kirche begriffen zu haben ſcheint, der ſelbſt nicht gleichgültig in religiös-kirchlicher Beziehung, doch auch Niemanden zwingen wollte, und es der Kraft der Kirche überließ, ſich zu behaupten, dauerte nur acht Monate. Er ſtarb plötzlich, aufrichtig auch ſelbſt von den Heiden betrauert (J. 364). Sein Nachfolger Valentinian wählte für ſich den Occident, die Regierung des Orients ſeinem Bruder Valens überlaſſend. Jener bekannte ſich zur katholiſchen Kirche, dieſer zur Secte der Arianer; jener geſtattete Religionsfreiheit, dieſer nahm das Syſtem des Conſtantius wieder auf. Die Macedonianer (Semiarianer) baten ſogleich den Valens eine Synode feiern zu dürfen, um, wie ſie ſagten, den Glauben zu verbeſſern. Zu Lampſakus ſtellten ſie nun das Bekenntniß von Antiochien (v. J. 341) wieder her, hoben die Beſchlüſſe von Rimini und Conſtantinopel auf, und ſetzten die akacianiſchen Biſchöfe ab. Sobald aber Valens die Richtung der Macedonianer erkannt hatte, zwang er ſie zu ſtreng arianiſchen Bekenntniſſen, und forderte dies bald auch von den Katholiken und Novatianern in ſeinem Gebiete. Gefängnißſtra-

---

[22]) Socrat. l. III. c. 25. προς τους κρατουντας ἀποκλινοντες φανερως ἀπεδειξαν κ. τ. λ.

ſen, Abſetzungen von Biſchöfen und Zwangsmittel aller Art ſollten den Arianismus wieder befeſtigen. Wie aber unter Jovian die Akacianer katholiſch geworden waren, ſo wurden ſie unter Valens wieder arianiſch; die Semiarianer hingegen, von allen Seiten verlaſſen, auf einige Zeit katholiſch: ſie ſuchten im Occident eine Stütze. Eine Geſandtſchaft an den Papſt Liberius überreichte ihr Bekenntniß.

Endlich (J. 367) erſchien von Valens der allgemeine Befehl, daß alle von Conſtantius abgeſetzten und unter Julian zurückberufenen Biſchöfe wieder verbannt werden ſollten. Die kaiſerlichen Beamten in Alexandrien wurden hart bedrohet, wenn ſie den Athanaſius nicht entfernten. Das Volk von Alexandrien ſuchte dem Präfecten ein Mittel an die Hand zu geben, durch welches er den Auftrag umgehen könne. Man ſagte ihm: der Befehl des Kaiſers verlange, daß die von Conſtantius verbannten, von Julian aber zurückberufenen Biſchöfe ihre Sitze verlaſſen ſollten. Athanaſius ſei nun wohl von Conſtantius verbannt, aber nicht von Julian zurückgerufen, vielmehr ſei er allein auch von dieſem gezwungen worden, ſich von ſeiner Gemeinde zu trennen.

Die erfinderiſche Liebe der Gemeinde von Alexandrien verfehlte aber ihres Zweckes. Nun brauſte ſie auf, und die heftigſten Bewegungen droheten die Stadt zu erſchüttern. Der Präfect verſprach die Sache dem Kaiſer vorzulegen. Allein den Athanaſius verließ die Gabe des Rathes auch hier nicht. Er ſah blutige Stürme voraus, wenn er bleibe. Als daher das Volk wieder beruhigt war, entfernte er ſich. Und ſieh! in der folgenden Nacht wurde die Kirche überfallen, in welcher er wohnte. Man fand ihn nicht, ungeachtet alle Winkel durchſucht wurden. Er hielt ſich in den Gräbern verborgen. Valens aber, fürchtend für Alexandriens Ruhe, rief ihn jedoch nach einigen Monaten wieder zurück. Achtung für Gewiſſensfreiheit, oder Rührung bei dem Anblicke der Anhänglichkeit der Gemeinde an ihren Biſchof war die Triebfeder bei dieſem Entſchluſſe des Valens gewiß nicht. Denn allenthalten, wo die perſönliche Größe des Biſchofs, und die Furcht vor Empörung ihm nicht entgegentrat, wurden mit aller Härte die katholiſchen Biſchöfe den Herzen der Gläubigen

entriſſen. Wie war es möglich, daß in einem Manne ein Gefühl für Recht und Billigkeit wohnte, der ein Schiff, auf welchem ſich achtzig katholiſche Prieſter befanden, verbrennen ließ, ohne daß ſie etwas anderes verſchuldet hatten, als daß ſie es wagten, dem Kaiſer Vorſtellungen über die Verfolgungen der ihrigen zu machen, die man marterte, in Gefängniſſe warf, vor die Gerichtshöfe um ihres Glaubens willen ſchleppte, und die man ihres Vermögens unter dieſen Bedrückungen beraubte?[23]). Von nun an aber konnte der Held dieſer Zeit im Frieden ſeiner Gemeinde vorſtehen.

Die Verfolgung des Valens ſchadete im Ganzen genommen der Kirche nicht ſehr viel: ſie verzögerte nur die Erlöſung aus der ſchon vorhandenen Verwirrung. Ungeachtet Alles deſſen, was ſchon gethan war, war nämlich dieſe noch immer ſehr groß, und iſt für uns kaum zu überſchauen. War denn durch die ungeheuern Stürme, die die Kirche trafen, nicht Alles aus ſeinen Fugen getreten? Wo war denn auch nur ein Theil derſelben unerſchüttert geblieben? Es war unmöglich, daß die ſo ſehr auseinander getretenen Verhältniſſe in kurzer Zeit ſich ordneten. Jetzt konnte man auch erſt recht erkennen, wie tief die Kirche verwundet war. Die Nachwehen ließen fühlen, wie lebensgefährlich das feindliche Schwerdt ſich in den Körper Chriſti eingeſenkt hatte. Die Kirche glich einem edlen Heere, das durch die Tücke und die Argliſt der Feinde zerſprengt war; ein falſches Loſungswort war verbreitet, der Freund kannte oft den Freund nicht mehr, Verbündete bekriegten ſich ſelbſt, und Widerſacher reichten ſich in gefährlichem Irrthum die Hand. Einen Zweck, Eine Richtung hatten wohl alle Katholiken, aber es war dem Feinde gelungen, es ſo weit zu bringen, daß Viele ſich gegenſeitig ſelbſt nicht mehr erkannten. Viele waren ſchwach genug zu meinen, daß die Synode von Rimini den Vorzug vor der von Nicäa verdiene, weil ſie weit zahlreicher geweſen ſei; die jetzt lebhaft beſprochene Lehre von der Gottheit des heil. Geiſtes war ein neuer Stoff zu Unruhen. Daß Marcellus vom Papſte und von der Synode von Sardika anerkannt worden war, benützten

[23]) Ueber Athanaſius, Socrat. l. IV. c. 13. Soz. l. VI. c. 12.

immer noch Viele, den Katholiken den Vorwurf des Sabellianismus und dadurch irre zu machen, und die apollinariſtiſchen Bewegungen geſellten ſich noch zu allem dem! Das Schisma von Antiochien griff weit tiefer ein, als man es bei dem erſten Anblick vermuthet. Antiochien war die Metropole von zehn großen Provinzen; aber drei Biſchöfe waren in ihr. Wenn wir auch von dem Arianer Euzojus ganz abſehen, an welchen der beiden katholiſchen Biſchöfe ſollten die zahlreichen Provincial-Biſchöfe ſich wenden? Der getheilte Mittelpunct hatte keine Kraft, und behauptete nirgends hin den Einfluß, den der große Metropolit ſtets hatte, und bei Biſchofswahlen, bei Streitigkeiten, bei allen Angelegenheiten ausübte. Die Biſchöfe der übrigen Glieder der Kirche waren auch getheilt zwiſchen Paulinus und Meletius; alſo konnte auch durch das Anſehen der Geſammtkirche dem Uebel kein Ende gemacht werden. In vielen minder bedeutenden Städten lagen gleichfalls der arianiſche und katholiſche Biſchof gegenſeitig im Kampfe, und die Biſchöfe mit den Gemeinden.

Für dieſen ſo verwirrten Zuſtand hatte aber die Kirche die kraftvollſten Männer erzeugt. Hilarius verließ Gallien, als daſelbſt die Ordnung wieder hergeſtellt war; er vereinigte ſeine Thätigkeit mit Euſebius von Vercelli, der Aſien durchwandert und Viele mit der katholiſchen Kirche vereinigt hatte, um in Oberitalien den Einfluß der noch vorhandenen Arianer zu ſchwächen. Hilarius wirkte hier durch ſeine Sanftmuth, und durch das Anſehen, das ihm ſeine hochgeſchätzten Schriften gaben, noch mehr als Euſebius. (Ruſin. l. I. c. 31.) Der Papſt Damaſus begann ſeine große Thätigkeit; der heil. Baſilius nahm allmählig die Stellung ein, die ſeinem Geiſt, ſeiner Frömmigkeit, ſeiner Gelehrſamkeit, und ſeinem Eifer gebührte; um ſo nützlicher wirkend, als er mit andern großen Männern, mit Gregorius von Nazianz, der den Athanaſius in Alexandrien geſehen, und ſeines Umganges und ſeines Unterrichtes ſich erfreut hatte, mit Gregor von Nyſſa u. A. innigſt verbunden war. Der greiſe Athanaſius war aber noch eine Zeitlang der Mittelpunkt aller der Beſtrebungen, und der Ruhepfeiler dieſer Männer. Sein Anſehen beherrſchte Alles; und was ein großes Geſchenk Gottes für die ganze Kirche

war: die jugendliche Kraft verließ auch das Alter dieſes Mannes nicht. So ſammelte ſich allmählig die zerſtreute Schaar der Gläubigen, um die einzelnen der genannten Häupter, und Alle um Athanaſius; ſie lernten ſich allmahlig wieder erkennen, und bildeten wie innerlich ſo äuſſerlich Eine Heerde, unter Einem Hirten. Das Gute gewährte gewiß auch der Kampf mit den Arianern, daß der Widerſtand große Talente in der Kirche erweckte, herrliche Kräfte entfaltete, die die ewige Zierde der Kirche bleiben werden. In ſo fern war es auch gut, daß der Staat den Arianismus ſtützte: dieſer für ſich hätte ſich gegen die Kirche keinen Augenblick halten können: es wäre kein Kampf möglich geworden, und die verborgene Kraft der Kirche wäre dann nicht hervorgetreten.

Nachdem Damaſus (368) eine Synode, welche den Valens und Urſacius abſetzte, gehalten, und dem Athanaſius die Beſchlüſſe derſelben überſandt hatte, verſammelte auch dieſer eine Synode, und erließ zwei Synodalſchreiben, das eine an die afrikaniſchen Biſchöfe, das andere an Damaſus. In jenem bemühte er ſich das Anſehen der Formel von Rimini, des Erzeugniſſes von Valens und Urſacius, zu vernichten. Er ſagt: die Synode von Rimini ſei als eine Beſtätigung der Synode von Nicäa zu betrachten, nicht als eine Verletzung derſelben. Denn ſo lange die Biſchöfe frei geweſen wären, hätten ſie auch dieſer das Zeugniß gegeben. Erſt als Gewaltthat eingetreten ſei, hätten die Biſchöfe eine andere Formel angenommen, welche mithin gar nicht als die Geſinnung der Biſchöfe ausdrückend betrachtet werden könne. Er vertheidigte überhaupt die Synode von Nicäa mit der ihm eigenen Gewandtheit. Dem Papſt aber dankte er für ſeinen Eifer gegen Valens und Urſacius, kann es aber nicht begreifen, warum nicht auch dem Aurentius von Mayland daſſelbe Schickſal, das er in jeder Beziehung verdiene, getroffen habe.

Arianiſche Biſchöfe konnte die Kirche eigentlich nicht abſetzen; aber dieſe Männer gaben ſich für katholiſche aus, und dieſer Titel ſollte ihnen genommen, und den Gläubigen bekannt werden, daß ſie ſich von ihnen zurückziehen müßten, als ſolchen, die der Lehre der Kirche widerſtrebten. Aber Aurentius war ein unge-

mein ſchlauer Mann; ſchon Hilarius hatte nichts gegen ihn vermocht, ja er mußte auf höhern Befehl Mayland verlaſſen, denn Aurentius wußte den Hof des Valentinian zu gewinnen: er läugnete ſeinen Arianismus, er verdammte ſogar den Arius, und war doch Arianer [24]). Aus Rückſicht gegen den Hof war nun Damaſus minder ſtreng gegen Aurentius geweſen. Von Athanaſius aber gezwungen, verſammelte der Papſt eine abermalige Synode (J. 370), deren Schreiben nur ein Auszug der Epiſtel des Athanaſius an die Afrikaner iſt [25]). Aurentius wurde feierlich excommunicirt. So wurde der Occident auf Betrieb des Athanaſius allmählig gereinigt.

Für den Orient und namentlich für die Kirche von Antiochien zu ſorgen, forderte der heilige Baſilius, ſeit dem Jahre 370 Biſchof zu Cäſarea in Kappadocien in mehreren Briefen, ſo wie auch durch Abgeſandte den Athanaſius auf. Von dieſen Briefen glaube ich einige um ſo mehr mittheilen zu müſſen, als ſie den Standpunkt genau bezeichnen, welchen jetzt Athanaſius einnahm, und zugleich die Lage der orientaliſchen Kirche vortrefflich ſchildern. Durch den Diakon Dorotheus überſandte Baſilius folgenden Brief: „Ich glaube nicht, daß irgend Jemand einen ſo großen Schmerz über den gegenwärtigen Zuſtand, oder vielmehr Verwirrung der Kirche empfindet, als du, wenn du die alte Zeit mit der jetzigen vergleichſt, den großen Unterſchied zwiſchen dieſer und jener erwägſt und bedenkſt, daß, wenn die Dinge in dem Grade wie bisher ſich verſchlimmern, die Kirchen in kurzer Zeit mit einem völligen Umſturz bedrohet werden. Ich habe oft bei mir darüber nachgedacht, ob uns der Verfall der Kirchen ſo bejammernswerth erſcheine, als er jenen erſcheinen muß, die die alte frühere Ordnung und die Eintracht der Kirchen des Herrn geſehen haben. Gleichwie aber der größte Schmerz dich getroffen hat, ſo glaube ich auch, daß es dir zukomme, mit deiner Weisheit die meiſte Sorge für die Kirche zu übernehmen. Nach der geringen Kenntniß, die

---

[24]) Hilar. c. Aux. §. 6. Des Aurentius Glaubensbekenntniß. §. 13.

[25]) Ueber chronologiſche Streitigkeiten in Betreff dieſer Synode, und damit verbundener Umſtände, ſiehe vita Athanas., Montf. fol. 86.

ich von der Lage der Dinge habe, ſcheint es mir, daß auf einem Wege nur der Kirche könne Hilfe gebracht werden: wenn die abendländiſchen Biſchöfe mit uns handeln. Denn wenn ſie den Eifer, den ſie gegen Einen oder Zwei, die unter ihnen der Irrlehre ſchuldig erfunden wurden, (Aurentius, Valens und Urſacius) verwendeten, auch auf die dieſſeitigen Kirchen übertragen wollten, ſo würde gewiß das Gemeinweſen gefördert werden; die die Gewalt haben, müßten die Menge ſcheuen, und ohne Widerrede würden die Gemeinden allerwärts ihnen (den vereinigten Biſchöfen) folgen. Wer iſt nun aber tüchtiger dieſes durchzuſetzen als du? Wer ſieht ſchärfer, was Noth thut, als du? Wer beſitzt mehr Gewandtheit das Zweckmäßige durchzuſetzen? Wer fühlt mit der Noth der Brüder inniger mit, als du? Wer beſitzt die Achtung des geſammten Abendlandes in höherem Maaße als dein verehrungswürdiges graues Haupt? Hinterlaſſe, verehrteſter Vater, ein Denkmal, werth deines Lebens. Deine tauſend Kämpfe für den frommen Glauben ſchmücke noch mit dieſem Werke. Sende einige Männer, mächtig in der geſunden Lehre aus deiner heiligen Kirche zu den abendländiſchen Biſchöfen. Erzähle ihnen das Elend, das uns drückt, gieb ihnen die Mittel an die Hand, wie uns geholfen werden könne. Werde den Kirchen ein Samuel. Leide mit den darniederliegenden Kirchen. Schicke deine Gebete um Frieden zum Himmel. Bitte um die Gnade vom Herrn, daß er den Kirchen ein Denkmal des Friedens ſchicke. Ich weiß, daß die Briefe in ſo wichtigen Angelegenheiten zu ſchwach ſind. Aber du bedarfſt weder von Andern der Aufmunterung, gewiß eben ſo wenig, als die edelſten Kämpfer des Zurufes von Knaben; noch belehren wir einen Unwiſſenden, ſondern dem ſchon thätigen geben wir nur einen neuen Antrieb.

In den übrigen Angelegenheiten des Orients bedarfſt du wohl Mehrerer, und nothwendig müſſen die vom Occident erwartet werden. Die Ruhe in der Kirche von Antiochien hängt aber offenbar von dir ab. Die Einen müſſen nachgeben, die Andern ſich ruhig verhalten, und ſo der Kirche durch die Einigkeit ihre Kraft wieder geben. Denn daß du nach der Sitte der geſchickteſten Aerzte mit den edelſten Theilen die Hülfe beginnen mußt, weißt du ſelbſt

am beſten. Was dürfte nun aber der Geſammtheit der Kirchen theurer ſein, als die von Antiochien? Wenn dieſe in ſich ſelbſt verſöhnt wäre, ſo wäre kein Hinderniß mehr vorhanden, daß die Geſundheit des Hauptes dem ganzen Körper ſich mittheilte. Aber die Krankheiten dieſer Stadt bedürfen in der That deiner Weisheit und deiner evangeliſchen Theilnahme; ſie wird ja nicht von Häretikern zerriſſen, ſondern ſelbſt von jenen getrennt, die miteinander übereinſtimmen. Hier zu vereinigen, und in die Eintracht eines Körpers zurückzuführen, kann nur der, der den ausgetrockneten Gebeinen durch ſeine geheimnißvolle Macht die Kraft zu geben vermag, daß ſie wieder mit ihren Nerven und ihrem Fleiſche ſich vereinigen. Aber in allweg wirkt der Herr das Große durch die, die ſeiner würdig ſind. Wir hoffen daher, daß ein ſo großer Dienſt ſich für dich gezieme, in deſſen Folge die Verwirrung des Volkes beendigt, die Vorſteherſchaften über einzelne Theile der Gemeinde aufhören, Alle ſich einander in Liebe unterwerfen und die alte Kraft der Kirche erneuern."

Nachdem Athanaſius den Presbyter Petrus an Baſilius abgeſandt hatte, ſchickte dieſer denſelben Diakon Dorotheus, der den eben mitgetheilten Brief nach Alexandrien überbracht hatte, abermal dahin ab, um mit dem Rathe des Athanaſius ausgerüſtet nach Rom ſich zu begeben, und dort die nöthige Hülfe zu verlangen. Er gab ihm folgenden Brief an Athanaſius mit: „Die Meinung, die wir längſt von deiner Ehrwürden hatten, beſtätigt die fortſchreitende Zeit, oder vielmehr ſie vermehrt ſich durch ſtets neue Beweiſe. Während die Kraft der meiſten Biſchöfe hinlänglich in Anſpruch genommen iſt, wenn ſie für das Ihrige ſorgen; ſo reicht das für dich nicht hin, ſondern deine Sorgfalt für alle Kirchen iſt ſo groß, als die unſrige für die uns eigens von dem gemeinſchaftlichen Herrn anvertraute Gemeinde. Denn ohne Unterlaß arbeiteſt du Abhandlungen aus, ermahnſt, ſchreibſt Briefe, und ſchickſt Abgeordnete, die den beſten Rath ertheilen. Auch jetzt haſt du uns aus deinem heiligen Klerus den verehrungswürdigen Bruder Petrus geſandt; wir haben ihn mit aller Freude empfangen, und den guten Zweck ſeiner Reiſe, deinen Vorſchriften gemäß, das ſich Widerſtrebende zuſammenzuführen, das Zerſtreute

zu ſammeln, anerkannt. Indem nun auch wir unſere Kräfte mit dieſen Bemühungen zu vereinigen uns beſtreben, ſo glaubten wir, die Sache am zweckmäßigſten damit zu beginnen, wenn wir uns an dich, das Haupt Aller, wenden, und deinen Rath und deine Führung benützen. Deßwegen haben wir den Bruder Dorotheus, einen Diakon der Kirche, der der geehrte Meletius vorſteht, einen Mann von erleuchtetem Eifer für den wahren Glauben, der ſelbſt ſich nach dem Frieden der Kirche ſehnt, zu dir abgeſandt, daß er deinem Rathe, der durch dein Alter, deine Erfahrung in den Geſchäften, und die Sorge, die dir von dem Geiſte über die Uebrigen anvertraut iſt, Sicherheit gewähre, folge, und ſo ſeinen Zwecken entgegen arbeite. Er wird gewiß eine freundliche Aufnahme bei dir finden, du wirſt ihn mit der Hülfe deines Gebetes ſtärken, mit Briefen begleiten, oder vielmehr du wirſt einige tüchtige Männer aus deiner Umgebung ihm beigeſellen, daß unſere Abſichten erreicht werden. Uns ſchien es nämlich vortheilhaft, dem Biſchof von Rom zu ſchreiben, daß er unſere Angelegenheiten unterſuche (ἐπισκεψασθαι τα ἐνταυθα), die Kirchen viſitire und Beſcheid gebe. Wenn es nicht angehen dürfte, daß er durch einen gemeinſchaftlichen Synodalbeſchluß Einige hieher abſendet, ſo mag er mit der ihm zukommenden Macht in der Sache allein verfahren (αὐθεντησαι περι το πραγμα) [28]), und einige Männer, tüchtig die Beſchwerden des Weges zu ertragen, und ausgezeichnet durch milden aber feſten und kräftigen Charakter ſenden, um die Verkehrten bei uns auf den richtigen Weg zu führen, und auf eine geſchickte und kluge Weiſe durch Gründe, und mit den Actenſtücken der Synode von Rimini verſehen, das durch Zwang daſelbſt Geſchehene zu vernichten. Ohne daß Jemand es weiß, ohne Geräuſch ſollen ſie zu Waſſer ſich zu uns begeben, um den Feinden des Friedens zuvorzukommen." In dem übrigen Theil des Briefes ſpricht ſich Baſilius gegen Marcellus aus, und tadelt es, in der Vorausſetzung, daß Marcellus irrig gelehrt habe, daß man im

---

[28]) Ep. 70. ſchreibt Baſilius an Damaſus; hier ſucht er den Papſt durch Berufung auf frühere Beiſpiele, namentlich auf eine Geſandtſchaft des Papſtes Dionyſius zu beſtimmen, eine Viſitation im Orient anzuordnen.

Abendlande immer nur gegen Arius ſich erkläre, aber nie gegen jenen; auch das ſolle geſchehen, auf daß jene die Gelegenheit (zur Anfeindung der katholiſchen Lehre) ſuchen, keine fänden.

In einem andern Briefe ſchreibt Baſilius an Athanaſius: „je mehr die Krankheiten der Kirche zunehmen, deſto mehr richten Aller Augen ſich auf dich; überzeugt, daß nur in deiner Obhut der Troſt für dieſe Unfälle zu finden ſei. Es iſt von Allen, die auch nur ein wenig vom Hörenſagen oder aus Erfahrung dich kennen gelernt haben, anerkannt, daß du durch die Kraft deines Gebetes, und durch die Weisheit deiner Anordnungen aus dieſem furchtbaren Sturme uns retten kannſt. Höre darum nicht auf für unſere Seelen zu bitten und uns aufzurichten durch deine Briefe. Wenn du wüßteſt, wie nützlich uns dieſe wären, ſo würdeſt du keine Gelegenheit verſäumen, uns zu ſchreiben. Wenn es mir aber durch die Mitwirkung deines Gebetes vergönnt würde, dich zu ſehen, deinen Geiſtesreichthum zu genießen, und meinem Lebenslaufe das Zuſammentreffen mit dir, dem wahrhaft großen und apoſtoliſchen Mann, hinzuzuſetzen, ſo würde ich in allweg glauben, daß ich durch die Barmherzigkeit Gottes für alle Trübſal meines Lebens entſchädigt ſei [27]).“ Alle Bemühungen, die katholiſche Kirche in Antiochien zu Ruhe zu bringen, wurden aber, ſo lange Athanaſius und Baſilius lebten, nicht erreicht.

Es iſt ein ſehr bedauernswerther Verluſt für die Kirchengeſchichte, daß wir von den Briefen des Athanaſius überhaupt nur ſo wenige, und von ſeinem Briefwechſel mit Baſilius gar keinen mehr übrig erhalten haben. Aber wir beſitzen noch Antworten des Athanaſius auf einige den Baſilius betreffende Briefe, aus welchen wir wenigſtens in einem Falle ſehen, was Athanaſius ſeinem Freunde oder vielmehr ſeinem Sohne Baſilius, denn dieſer nennt ihn nur ſeinen Vater, geworden iſt.

Baſilius war nämlich deßhalb verunglimpft worden, weil er es bei mancherlei Veranlaſſungen vorzog, nur zu verlangen,

---

[27]) Die von Baſilius an Athanaſius geſchriebenen hier angeführten Briefe ſind in der höchſt ſchätzbaren Benediktiner Ausgabe, n. 66. 69. 80. Nach der ältern Ausgabe n. 48. 52. 64.

den heil. Geiſt keine Creatur zu nennen, als geradezu zu fordern, ihm den Namen „Gott“ zu geben; obſchon er ſelbſt dem heil. Geiſte Alles das beilegte, was ihn als Gott darſtellt, und ihn bei andern Veranlaſſungen auch Gott nannte. Aus folgendem Vorfalle wird die Art und Weiſe des Baſilius einleuchten. Die katholiſchen Prieſter in Tarſus, die ſich von ihrem arianiſchen Biſchofe getrennt hatten, und, wie in dieſen Zeiten öfters der Fall war, für ſich die Gläubigen verſammelten, kamen mit dem Cyriakus, einem aus ihrer Mitte, in einen Zwiſt wegen der Forderungen, die man von den Uebertretenden in Betreff der Lehre vom heil. Geiſte machen ſolle; beide Theile wendeten ſich an Baſilius, der alſo zurückſchrieb: „die Vereinigung wird ſtatt finden, wenn wir uns in jenen Dingen, in welchen wir die Gemüther nicht verletzen, den Schwachen anbequemen. Da nun Viele gegen den heil. Geiſt ſich ausſprechen, ſo bitte ich euch, daß ihr ſie, ſo viel in euern Kräften liegt, auf eine kleine Zahl zurückbringet. Diejenigen, die bekennen, daß der heil. Geiſt kein Geſchöpf ſei, nehmet in eure Gemeinſchaft auf, damit die Läſterer allein zurückgelaſſen werden, und entweder aus Scham zur Wahrheit zurückkehren, oder wenn ſie in der Sünde bleiben, wegen ihrer kleinen Zahl kein Gewicht mehr haben. Laßt uns nichts weiter fordern; denjenigen, die ſich vereinigen wollen, laßt uns das Bekenntniß von Nicäa vorlegen; ſtimmen ſie dieſem bei, ſo laßt uns fordern, den heil. Geiſt kein Geſchöpf zu nennen. Wer ſich dazu bekennet, werde in die Kirche aufgenommen. Ich meine mehr ſolle man nicht fordern.“ (ep. 113.) Baſilius ſpricht dann noch die Hoffnung aus, daß auch dieſe, wenn ſie länger in der katholiſchen Gemeinſchaft würden geweſen ſein, durch den Beiſtand des heil. Geiſtes noch weiter würden gefördert werden. Wir ſehen hieraus, daß Baſilius nach des Athanaſius Beiſpiele, denn dieſer hatte ihm früher ſein Verfahren bekannt gemacht, aus kluger Nachgiebigkeit, um deſto mehr Häretiker für die Kirche zu gewinnen, die Forderungen ermäßigte, und dem gemäß ſich auch in andern Reden und Schriften benahm.

Dem Athanaſius nun war dieſe Art des Baſilius von den Prieſtern Johannes, Antiochus und Palladius, ſo wie die für ihn

daraus hervorgegangenen Verunglimpfungen gemeldet worden. Den beiden Erſtern ſchrieb er: „Ich freue mich, daß ich euern Brief auch jetzt empfieng, zumal ihr ihn von Jeruſalem aus ſchriebet. Ich danke euch, daß ihr mir von den dortigen Brüdern, und jenen, welche unter dem Vorwande von Unterſuchungen die Einfalt verwirren, Nachricht mitgetheilt habt. Aber auf ſolche mag die Vorſchrift des Apoſtels angewendet werden: „auf die Streitſüchtigen muß man nicht merken, die nur trachten immer etwas Neues zu ſagen oder zu hören.“ Ihr aber, die ihr die Grundlage, welche da iſt Jeſus Chriſtus, unſer Herr, und das Bekenntniß der Väter von der Wahrheit habet, wendet euch weg von ihnen. Werdet vielmehr den Brüdern nützlich, lehret ſie Gott fürchten und ſeine Gebote halten, damit ſie nach der Lehre der Väter, und durch die Beobachtung der Gebote dem Herrn am Tage des Gerichtes wohlgefällig ſein mögen. Ich habe mich ſehr über die Kühnheit derer gewundert, die ſich unterſtehen, unſern geliebten Biſchof Baſilius, den wahrhaften Diener Gottes, zu ſchmähen. Denn aus ihrem Geſchwätze geht hervor, daß ſie nicht einmal die Lehre der Väter lieben. Grüßet die Brüder. Euch grüßen die, ſo bei mir ſind, lebet wohl im Herrn, geliebte, theure Söhne.“

An Palladius ſendete er dieſen Brief: „Auch deinen beſondern Brief habe ich mit Freude empfangen, beſonders weil du dich in demſelben nach deiner Gewohnheit als einen rechtgläubigen Chriſten ausſprichſt. — Was du mir von den Mönchen in Cäſarea geſchrieben haſt, hat mir ſchon Dianius gemeldet: daß ſie nämlich unſern geliebten Baſilius ihrem Biſchofe böſe ſind und ihm widerſtreiten. Dir nun danke ich, daß du mir hierüber geſchrieben haſt; ihnen aber habe ich, was nöthig war, ſchon geſagt; nämlich, daß ſie als Söhne ihrem Vater gehorchen, und dem nicht entgegen ſein möchten, was er billigt. Denn wenn er in Bezug auf die Wahrheit verdächtig wäre, ſo würden ſie ſich ihm mit Recht widerſetzen. Wenn ſie aber verſichert ſein können, wie wir denn Alle deſſen gewiß ſind, daß er der Ruhm der Kirche iſt, ein Kämpfer für die Wahrheit und Lehrer der Bedürftigen, ſo muß man gegen einen ſolchen Mann nicht kämpfen, ſon-

dern ihn vielmehr, der ſich des Guten bewußt iſt, anerkennen. Nach dem nämlich, was mir der geliebte Dianius geſchrieben hat, ſind ſie ohne Grund betrübt. Denn er iſt, wie ich deſſen feſt überzeugt bin, den Schwachen ſchwach geworden, damit er die Schwachen gewinne. Sie, die Geliebten, aber ſollen ſein Ziel, welches die Wahrheit iſt, und ſein kluges Benehmen unter den vorwaltenden Umſtänden (την οικονομιαν) beachten, und den Herrn preiſen, daß er einen ſolchen Biſchof Kappadocien gegeben hat, wie er jedem Lande zu wünſchen wäre. Du nun, Geliebter, bemühe dich, ſie zur Befolgung deſſen zu bewegen, was ich ihnen geſchrieben habe. Denn das wird ſie als Solche empfehlen, die gegen ihren Vater wohlwollend ſind, und den Frieden der Kirchen ſichern. Lebe wohl im Herrn, geliebter Sohn.“ (opp. fol. 956 — 957.)

Den letzten von Baſilius an Athanaſius geſchriebenen ſchon erwähnten Brief erhielt dieſer, als der große Sturm über ſeinen jüngern Freund und Mitbiſchof ſchon vorübergegangen war [28]). Er wurde alſo auch noch mit der beſonders tröſtenden Nachricht erfreut, daß die ſtandhafte Vertheidigung des katholiſchen Glaubens nicht aufhöre. Nachdem Valens in mehreren aſiatiſchen Provinzen die katholiſchen Biſchöfe theils abgeſetzt, theils zum arianiſchen Bekenntniſſe gezwungen hatte, verſuchte er daſſelbe zum zweitenmal in Cäſarea; denn ſchon als Baſilius noch Presbyter war, hatte derſelbe Kaiſer einen vergeblichen Verſuch gemacht, in der genannten Stadt den Arianismus emporzubringen: durch die Bemühungen des Baſilius und des Gregorius von Nazianz war es ihm mißlungen. Nun (372) beauftragte er den Präfekten Modeſtus, den Baſilius zu bewegen, das Homouſios aufzugeben. Der Präfect drohte mit der Hinwegnahme ſeines Vermögens, mit Landesverweiſung, mit dem Tode. Baſilius antwortete: er müſſe noch mit andern Dingen drohen, wenn er ſeine Befehle durchſetzen wolle. Vermögen habe er keines, all ſein Gut ſei ſein Glaube. Was Landesverweiſung ſei, verſtehe er

[28]) S. vita Basil. von Garnier (opp. ed. Benedict. Tom. III.) c. XX. n. 5. fol. CII.

nicht. Jedes Land ſei ihm eine Fremde, weil das ganze Leben nur eine Wanderung ſei; in jedem Lande finde er auch ſeine Heimath, weil Alles Gottes Eigenthum ſei. Den Tod für Chriſtus verachteten ſelbſt Frauen, und er freue ſich deſſen, damit er deſto eher zu Gott komme. Modeſtus ſtaunte über dieſe Feſtigkeit und ſuchte gelindere Mittel anzuwenden: Baſilius verſetzte, nicht einmal die Ordnung der Worte des nicäiſchen Symbolums werde er um des Kaiſers willen verändern, geſchweige das Homouſios auswerfen. Solchem Biſchof habe er noch nicht begegnet, ſagte Modeſtus. Baſilius: ſo haſt du auch noch keinen Biſchof getroffen. Wir ſind ſtets nachgiebig nicht nur gegen den Kaiſer, ſondern gegen den Geringſten aus dem Volke; nur im Glauben an Gott nicht. Wenn dieſer Gefahr läuft, verachten wir Alles, und ſchauen nur auf ihn.

Der Zorn des Kaiſers änderte ſich in Hochachtung um; denn den glaubensvollen, feſten und beſtimmten Mann achtet auch der Feind, während er den ſich ſelbſt verlaſſenden, nachgiebigen Feigling doch innerlich verachtet. Er kam nun ſelbſt nach Cäſarea, und ſtellte ſich unter die Laien, als eben die Chriſten in der Kirche verſammelt waren. Der Geſang, die ehrwürdige Ordnung der Verſammlung, die hohe Würde des Baſilius, der mitten in der Gefahr, denn er wußte des Kaiſers jetzige Geſinnung noch nicht, eine gottſelige Ruhe und eine tiefe Sammlung des Geiſtes zeigte, bewegten den Kaiſer tief. Als es zum Opfer kam, reichte auch Valens das Seinige dar. Die Diakonen nicht wiſſend, ob der Biſchof das Opfer des Valens als eines Kirchenverfolgers annehmen werde, zauderten, es dem Kaiſer abzunehmen; dieſen verließen nun alle Kräfte des Körpers, er zitterte, und war im Beginn zu fallen, als ihn ein Kirchendiener noch ſtützte. Baſilius hielt ſich diesmal nicht an die Geſetze der Kirche; unter ſolchen Umſtänden nahm er das Opfer an. Doch wurde er nachher wieder, jedoch nicht mehr mit ſolcher Heftigkeit beunruhigt [29]).

Das ſind die letzten aus dem Arianismus unmittelbar hervorgegangenen Ereigniſſe, während der Lebenszeit des Athanaſius.

---

[29]) Gregor. Naz. or. XX. Gregor. Nyssen. l. I. c. Eunom. fol. 712.

Wie ſich allmählig die frühere Ruhe in der Kirche vollends wiedergebar, wie die Stürme ſich legten, gehört nicht hieher. Aber die Fragen müſſen nun kurz beantwortet werden? Was hat denn nun Athanaſius geleiſtet: Was wurde er ſeiner Zeit? — Durch ſeine Schriften zerbrach er als Theolog den Arianismus in ſich ſelbſt; durch den Widerſtand aber, den er als Biſchof wagte, geſchah es, daß allmählig die ganze Kirche in ſein Intereſſe hineingezogen wurde, und die Arianer, nur mit einer Maſſe von Verbrechen und Schandthaten belaſtet, bis zu dem Punkte kamen, wo ihnen ſeine Perſon gleichgültig und die täuſchende Gewißheit geworden war, ihre Lehre auf den Trümmern des ererbten Glaubens aufpflanzen zu können. So ruheten ihre Glaubensbekenntniſſe auf dem Grunde einer unüberſehbaren Reihe von Ungerechtigkeiten: ſie waren mit dem Blute der Gemordeten aufgezeichnet; man konnte ſie nie vorleſen hören, ohne das Klagegeſchrei der Verbannten, der Gefeſſelten, der auf jegliche Weiſe Gemißhandelten zugleich zu vernehmen. Dies widerlegte ſie in den Augen des geraden, argloſen Menſchen mehr als alle Beweisführungen gegen ſie. Hätte Athanaſius aus falſcher Friedensliebe nachgegeben, hätte er ſich gemächlich von ſeinen Feinden mit Aufgebung ſeines biſchöflichen Amtes zurückgezogen wie Andere, ſo würde Alexandrien mit einem Arianer geräuſchlos beſetzt worden ſein, ohne Widerſtand hätte die Kirche in Bälde allenthalben nur Gegner ihrer ſelbſt als ihre Häupter in ſich gehabt. So aber wurde die allgemeine Aufmerkſamkeit rege gehalten; die Arianer waren erkannt, ehe ſie ſich zu erkennen gaben: ihre Perſonen waren gehaßt, ehe ſie ihre Lehre offen bekannten, und mit jenen wurde dieſe erſt recht verabſcheut.

Athanaſius aber ſah, ehe er ſtarb, auch den Arianismus ſeinem Tode nah: ſo war der Zweck ſeines Lebens erfüllt. Die Männer waren unter ihm herangewachſen, die nach ihm die Stütze der Kirche werden ſollten: ſie ſchöpften aus ihm, entwickelten das Seinige weiter, und wandten es auf des Arius ſpätere Nachfolger an: ſein Geiſt war auf ſie übergegangen, und ſein Heldenmuth erfüllte ſie. Das iſt das Verhältniß des Athanaſius zu ſeiner Zeit. Der Kampf, den die Kirche gegen den Arianismus beſtand, wäre würdig geweſen, daß ſie ihn in jeder Beziehung

allein gekämpft hätte, daß nicht späterhin die Kaiſer durch bürgerliche Geſetze ſie hätten unterſtützen wollen: ſie wurde gegen das bereits Erſtorbene, nur noch als Schatten fortlebende, geſtützt: deſſen bedurfte ſie nicht. Aber Manche aus der neuern Zeit ſtellten ihren rühmlich erworbenen Sieg, als Sieg der Staatsgewalt dar, eine Anſicht, die, wie ſie unwahr iſt, doch auch nicht möglich geweſen wäre, wenn der Staat die Kirche in allweg ihrer eignen Kraft überlaſſen hätte.

Mittelbar mit dem Arianismus ſteht aber auch noch die Zurechtweiſung der Apollinariſten durch Athanaſius in Verbindung. Apollinaris ſelbſt war ein gelehrter und um die Kirche in vieler Beziehung ſehr verdienter Mann. Er hatte mit ſeinem Vater Julians deſpotiſches Geſetz, das den Chriſten die formelle Bildung des Geiſtes durch die griechiſche Literatur unterſagte, durch Arbeiten mancherlei Art weniger drückend zu machen geſucht: er hatte ein ſehr geſchätztes apologetiſches Werk für das Chriſtenthum verfaßt, und war ein ſtrenger Gegner der Arianer. Seine Verbindung mit Athanaſius zog ihm den Haß ſeines arianiſchen Biſchofes, des Georgius von Laodicäa zu, der ihn deßhalb, obgleich unter einem andern Vorwande, excommunicirte: ſein Zuſammentreffen mit Athanaſius in Laodicäa fiel nämlich in die glanzvolle Periode des letztern, da er, nach der Synode von Sardika zu Conſtantius berufen, ſo ruhmvoll nach Alexandrien zurückkehren konnte. Der freundliche Empfang des Athanaſius durfte daher damals nach den Geſetzen der Klugheit kein Grund der Excommunication eines ohnedies angeſehenen Mannes ſein. Apollinaris wurde alſo dem Scheine nach von Georgius wegen ſeines vertrauten Umganges mit einem braven, gebildeten Heiden von der Gemeinſchaft ausgeſchloſſen. So hatte er das Glück und den Muth an den Schickſalen des Athanaſius Antheil zu nehmen. Athanaſius wechſelte auch Briefe mit ihm, und Apollinaris berief ſich öfter auf ſie, als einen Beweis ſeiner Orthodoxie. Ja was uns die Fehlgriffe des Apollinaris noch bedauernswerther macht, iſt der Umſtand, daß ſelbſt ſeine Irrlehre zur Vertheidigung der Gottheit des Erlöſers von ihm erſonnen wurde. Er läugnete nämlich, das Chriſtus eine vernünftige Seele gehabt habe, um

die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto recht feſthalten, und ſo ſichern Fußes gegen die Arianer behaupten zu können, daß die Leiden, überhaupt das Niedrige und Schmachvolle von dem ganzen Chriſtus ausgeſagt werden könne; daß mithin diejenigen bibliſchen Stellen, welche dergleichen von Chriſtus enthielten, von den Arianern mit Unrecht zur Herabſetzung der göttlichen Würde Chriſti gebraucht würden. Athanaſius nennt übrigens in ſeinen Büchern gegen die apollinariſtiſche Vorſtellung, aus Achtung ſeines Verhältniſſes zu Apollinaris, weder ihn ſelbſt, noch kömmt überhaupt der Name Apollinariſt in demſelben vor. Wie Athanaſius die Irrthümer der Schüler des Marcellus von Ancyra, oder wenn dieſer ſie ſelbſt, wie manche behaupten, gelehrt haben ſollte, deſſen eigene Irrthümer unter dem Namen des Sabellianismus bekämpfte, um weder der Wahrheit, noch der Freundſchaft etwas zu vergeben, ſo benahm er ſich auch gegen Apollinaris.

Mit aller Genauigkeit nach jeder Beziehung läßt ſich aber die eigentliche Anſicht des Apollinaris nicht mehr beſtimmen; blos von ſeiner Schule dürfte das geleiſtet werden können. Aber auch unter dieſer dürfen wir uns keinen kirchlichen Verein denken, welcher das Lehrſtück, worin er von der katholiſchen Kirche ſich trennte, auf eine gleichmäßige Weiſe ausgebildet hätte. Schon zur Zeit des Athanaſius fanden verſchiedene Auffaſſungsweiſen des Hauptunterſchiedes des Apollinarismus von der katholiſchen Lehre ſtatt [10]). Hieraus läßt ſich erklären, warum die alten Nachrichten über die eigentlichen Behauptungen des Apollinaris nicht ſtets dieſelben ſind. Alle Apollinariſten ſtimmten darin überein, daß der Logos, die zweite göttliche Hypoſtaſe, die Stelle der Vernunft, oder des innern Menſchen, wie ſie auch ſagten, in Chriſto vertreten habe. In der Beſchreibung der Vorſtellungen aber, die Apollinaris ſich von dem Fleiſche und der blos ſinnlichen Seele bildete, gehen

---

[10]) Adv. Apollin. l. I. c. 3. ſagt Athanaſius: και οὐκ ἐστιν εἷς ὁ λογος αὐτων, πολλαι γαρ της ἀπιστιας αἱ παρατροπαι, ἀνθρωπινοις λογισμοις ἐπινοημενοι· c. 2. ποτε μεν ἀκτιστον και ἐπουρανιον λεγοντες την του Χριστου σαρκα, ποτε δε ὁμουσιον της θεοτητος. cf. c. 21.

die Nachrichten auseinander. Einigen Ueberlieferungen zufolge hätte nach Apollinaris Chriſtus einen wahren menſchlichen Leib gehabt, einen Leib, wie der unſrige iſt; nach andern hingegen hätte er behauptet, daß Chriſtus ſeinen Leib vom Himmel mit herabgenommen habe. Neuere Dogmengeſchichtſchreiber löſten dieſe Widerſprüche alſo, daß ſie ſagten, die Kirchenväter hätten die Meinungen des Apollinaris verdreht; ſie hätten, nicht zufrieden, den Apollinaris eines Irrthums überführen zu können, ihm durch Conſequenzen noch mehrere aufgedrungen, um ihn deſto verhaßter zu machen. Eine leichte Art die Schwierigkeiten zu entfernen. Die Kirchenväter hätten alſo den Apollinaris ebenſo behandelt, wie Häretiker von den älteſten Zeiten an bis auf die neuern herab gegen die katholiſche Lehre verfuhren. Allein dagegen ſtreiten folgende Betrachtungen. Athanaſius ſtritt gegen keine Perſon, ſondern gegen Lehren; er konnte alſo keine Perſon verhaßt machen wollen. Sein Verhältniß zu Apollinaris geſtattete ihm ohnedies nicht, ihm etwas Falſches aufzubürden, ſein Grundirrthum mußte den Athanaſius ſchon genug ſchmerzen. Er führt ferner die Beweiſe ſeiner Gegner an; dieſe beriefen ſich nämlich, um ihren Irrthum von einem himmliſchen Körper Chriſti zu unterſtützen, auf 1 Kor. 15, 47.: „Der zweite Menſch iſt vom Himmel.“ Die Berufung auf dieſe Stelle läßt keine andere Deutung zu, als daß manche Apollinariſten wirklich angenommen haben, der Leib Chriſti ſei vom Himmel herabgekommen, denn blos den Leib ja verſtanden ſie unter dem Menſchen, den Chriſtus gehabt. Man kann zwar ſagen, daß Apollinaris blos gemeint habe, der Leib Chriſti ſei durch ſeine Verbindung mit dem Logos vergöttlicht, himmliſch geworden. Allein daſſelbe ſagten ja auch die Kirchenväter; hätte darum Apollinaris oder die Seinigen es blos ſo gemeint, ſo wäre gar kein Grund zu einem Mißverſtändniß über dieſen Punct vorhanden geweſen. Endlich läßt ſich aus der Geſammtheit der Vorſtellungen, welche den Apollinarismus auszeichnen, durchaus kein Intereſſe ableiten, welches ſeine Anhänger könnte gehindert haben, einen vom Himmel mitgebrachten Leib anzunehmen. Hatten ſie einmal die Lehre von einer vollkommenen Menſchheit in Chriſto aufgegeben, und eine

magiſche Erlöſung angenommen, wie aus dem Folgenden hervorgehen wird, was konnte ſie hindern, Chriſto auch einen nicht menſchlichen Leib zu geben? Ja ergab ſich nicht ſehr leicht aus dem wunderlich unterſtützten Beſtreben der Apollinariſten, Chriſto Unſündlichkeit zu vindiciren, die Annahme, ihm nicht blos einen menſchlichen Geiſt, ſondern auch einen menſchlichen Leib abzuſprechen. Da jedoch Athanaſius den Apollinaris nicht nennt, da er ferner auch eine apollinariſtiſche Anſicht darlegt, nach welcher Chriſtus einen wahren menſchlichen Leib gehabt hat, ſo ſind wir durch ſeine Schrift nicht berechtigt, dem Apollinaris gerade die genannte Anſicht von einem vom Himmel mitgebrachten Leibe beizulegen: es folgt zunächſt nur, daß in ſeiner Schule dieſelbe aufgeſtellt wurde. Hingegen ſagt Gregorius von Nazianz ausdrücklich, in einer Schrift des Apollinaris habe er jene Vorſtellung gefunden; aber andere Kirchenväter führen auch ausdrückliche Stellen aus Schriften dieſes Mannes an, welche das Gegentheil enthalten. Es iſt nun ein doppelter Fall möglich, um die Löſung des bezeichneten Widerſpruchs in den Nachrichten über des Apollinaris Meinungen zu finden; entweder hat Gregorius die Schrift eines Apollinariſten mit einem Werke des Apollinaris ſelbſt verwechſelt, oder Apollinaris hat zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Anſichten in ſeinen Schriften niedergelegt. Auf jeden Fall aber gehört die Lehre von einem mit vom Himmel herabgenommenen Leibe des Logos der Schule des Apollinaris an, und zwar gleich mit dem Entſtehen derſelben.

Ich gehe zur weitern Entwickelung der apollinariſtiſchen Lehre, und zu der Art ihrer Begründung über. Daß Chriſtus einen Leib ohne vernünftige Seele angenommen habe, ſchien ihnen aus Joh. 1, 14. „das Wort iſt Fleiſch geworden“ hervorzugehen. (adv. Apollin. l. II. c. 1.) Hätte Chriſtus eine vernünftige Seele gehabt, ſagten ſie weiter, ſo müßte er auch geſündigt haben: denn würde er alles Menſchliche gehabt haben, ſo hätte er auch menſchlich gedacht; es ſei aber unmöglich, daß in den menſchlichen Gedanken keine Sünde ſei. Nähme man alſo eine denkende Seele in Chriſto an, ſo würde auch in ihm ein Kampf der Sünde geſetzt: er bedürfte ſelbſt auch der Reinigung. Nicht vom Fleiſche gehe die Sünde aus, ſondern von dem das Fleiſch bewegenden Princip;

Niemand ſündige, der nicht zuvor die Sünde im Geiſte empfangen habe, worauf erſt der Leib zur Vollendung der Sünde wirke. Die Erneuerung unſeres Fleiſches habe demnach Chriſtus gezeigt durch die Aehnlichkeit ſeines Fleiſches; die Erneuerung des Geiſtes in uns, indem wir ihn nachahmen, uns ihm verähnlichen, und uns der Sünde (ſoweit es möglich iſt) enthalten. (l. l. c. 2. l. II. c. 6.) Daher heißt es: „es kömmt der Fürſt dieſer Welt und findet Nichts in mir" Joh. 14, 30. (l. II. c. 10.) Mit dieſen Gründen verträgt ſichs an ſich, daß Apollinaris nicht läugnete, daß Chriſtus einen wahren menſchlichen Leib gehabt habe.

Um aber dieſen Satz von der Unmöglichkeit des Freiwerdens des menſchlichen Geiſtes von der Sünde zu begründen, ſtellten ſie eine ganz neue Rechtfertigungslehre auf. Sie ſagten (l. II. c. 6.): „die bloße Ankunft Gottes habe die Sünde gelöſ't;" (es war alſo auch nicht nothwendig, wollten ſie ſagen, daß der Erlöſer vollkommener Menſch war). Demnach ſcheinen ſie eine blos imputative Gerechtigkeit angenommen zu haben. Athanaſius fragt ſie: „wie möget ihr behaupten, daß es unmöglich ſei, daß der einmal (vom Satan) gefeſſelte Menſch wieder entfeſſelt werde; ſo daß ihr Gott die Unmacht, dem Satan aber die Macht beilegt, indem ihr ſaget, unvertilgbar ſei die Sünde in der Natur der Menſchen, wie auch die andern Häretikern? Wie möget ihr behaupten, deßwegen ſei die nicht (von der Sünde) gefeſſelte Gottheit in der Aehnlichkeit des Fleiſches und der Seele gekommen, damit ſie ungefeſſelt bleibe, und ſo die reine Gerechtigkeit erſcheine? — Ihr ſaget durch Verähnlichung und Nachahmung würden die, welche glauben, gerettet, nicht durch Erneuerung und das Werden wie im Anfang." (l. II. c. 11.) Sie meinten alſo, die Sünde bleibe auch im Wiedergebornen; und wenn ſie dennoch ſagten, durch die Ankunft Gottes ſei die Sünde gelöſ't, ſo kann es wohl nichts anders bedeuten, als der Menſch habe durch Chriſtus das Vertrauen erhalten, daß ihm die Sünde vergeben ſei, Chriſti Gerechtigkeit werde dem Menſchen blos angerechnet, nur müſſe er auch Chriſtus nachzuahmen ſuchen. Die Lehre, daß auch im Wiedergebornen die Sünde als ſolche bleibe, führt nothwendig zur Annahme einer blos äuſſerlichen Rechtfertigung; ſo

wie umgekehrt die äuſſerliche Imputationstheorie zur Annahme, daß auch im Wiedergebornen die Sünde bleibe. Luthers Irrthümer klären die der Apollinariſten ſehr auf. Nach dem oben Angeführten lehrten die Apollinariſten, es ſei unmöglich, daß der menſchliche Geiſt ohne Sünde ſich bewege. Da ſie dieſen Satz zur Unterſtützung ihres Hauptſatzes aufſtellten, des Satzes nämlich: daß Chriſtus keinen menſchlichen Geiſt gehabt haben könne, ſo bedeutet er nichts Anderes, als: in der Natur des Menſchen, in ſeiner angeſchaffenen Eigenthümlichkeit liege die Sünde. Es kann hier von keinem freien Sündenfalle die Rede ſein, denn ſonſt hätten ſie ja doch Chriſto, dem durch den heil. Geiſt empfangenen, eine unſündliche Seele geben können: ſie wollten alſo ſagen, in der Natur des geſchaffenen, endlichen Geiſtes liegt die Sünde, darum könne Chriſtus keinen ſolchen gehabt haben. Eben dieſe Lehre ſtellten Luther anfänglich auf, und Melanchthon in in ſeinen Hypotypoſen, wenn ſie ſagen, der Menſch habe keine Freiheit, ſondern Alles ſei von Gott prädeſtinirt, alſo auch der Sündenfall, was doch wohl nichts Anderes heißt, als daß alle Menſchen, folglich auch der erſte ſündigen mußten, oder: die Sünde liegt in der beſchränkten Natur des Menſchen. So ſind wir freilich nur im Glauben, nicht in der That gerecht. Als ſie ſpäterhin etwas chriſtlicher und vernünftiger denken lernten, durch den Kampf mit den Katholiken belehrt, gaben ſie dieſe, die Idee Gottes vernichtende Lehre auf, und ſagten nur noch, durch Adams freien Fall, in welchem Alle ſündigten, ſei die Sünde in uns ſo eingewurzelt, daß ſie auch durch die Wiedergeburt nicht entfernt werden könne, und Matthias Flacius gieng, um den Glauben als allein rechtfertigend darzuſtellen, ſo weit, daß er ſagte, die Erbſünde ſei die Subſtanz des Menſchen', alſo unvertilgbar. Auch das lehrten die Apollinariſten. (l. l. c. 21. ὀνομαζόντες ποτε ἁμαρτιαν ἐνυποστατον.)

Das Nachahmen Chriſti hat nun freilich keinen wahren Sinn mehr im Munde des Apollinariſten; denn es iſt ein Nachahmen, wie wenn der Affe den Menſchen nachahmt, ein bloßes Nachmachen, da ja doch immer die Sünde im Menſchen bleiben, und in jedem Gedanken und in jeder Handlung erſcheinen ſoll. Wie

kann das Christum nachahmen heißen, wenn man blos ein äuſserliches Absehen meint? Bei dem Nachahmen Christi mußten sich die Apollinaristen überhaupt etwas Sonderbares gedacht haben; denn in Christo war die innere Gesinnung, als eine blos göttliche, gut und wahr, aber die äussere Handlung nach ihnen ein Schein, da er kein vollkommener Mensch war. Wenn sie nun lehrten, man solle Christum nachahmen, und man ihn in der innern Gesinnung doch nicht nachahmen konnte, da ja jeder Gedanke des Menschen, auch des Christenmenschen sündhaft ist; so blieb blos das Nachmachen übrig, aber auch das äussere Nachmachen war nicht möglich, da die Werke sich bei Christus mehr oder weniger in einen Schein auflöſ'ten, sein Handeln als menschliches betrachtet, da er ja nicht vollkommener Mensch war. Was sollte man denn nun nachahmen? Auch diesen dunklen Punct klärt die lutherische Lehre auf. Nachdem man eine heil. Gesinnung selbst durch den heil. Geist für unmöglich gehalten, und darum diese und die aus ihr strömenden guten Werke, als in gar keinem Verhältnisse zur Rechtfertigung stehend, gedacht hatte, gerieth man auf jene nothwendige Frage, warum denn doch eine gute Handlungsweise, gute Werke gefordert würden, und beantwortete sie damit, daß man sagte, sie seien nothwendig, wenigstens nützlich, aber nicht zur Seligkeit: weil sie Gott befohlen habe, müsse man sie verrichten, d. h. man stellte die guten Werke, die Nachahmung Christi, wie die Apollinaristen in ein blos äusseres, mechanisches Verhältniß zum Christen, man veränderte die Nachahmung, gleich ihnen in ein Nachmachen. Etwas Anderes wußte man mit den Werken nicht mehr anzufangen. Es ist aber Schade, daß die Lehre der Apollinaristen von einer blos imputativen Gerechtigkeit nirgends weiter entwickelt erscheint. —

Ein weiterer Grund der Apollinaristen war, daß, wenn man Christo eine vernünftige Seele gebe, zwei Christi, zwei Söhne angenommen würden. Die Menschheit bilde eine Person, und die Gottheit ebenfalls eine. Dieses nun sei nur durch die Annahme zu vermeiden, daß in Christo der Logos die Stelle einer vernünftigen Seele vertreten habe. (l. l. c. 21.) Nun versuchten sie aber aus der vermeintlichen katholischen Lehre von zwei Söh-

nen Folgerungen abzuleiten, die Niemand zugeben werde, und ſomit die Lehre ſelbſt nicht. Man glaube nach ihr, ſagten ſie, an einen gewordenen Gott, man bete einen Menſchen an, die Menſchheit in Chriſto nämlich; nach ihr ſei ein Menſch für die Welt geſtorben, ein Theil der Schöpfung werde göttlich verehrt. (l. l. I. c. 4. l. II. c. 4.)

Sie hingegen lehrten, ſagten ſie weiter, es ſei nur ein und derſelbe Chriſtus; (αὐτος και ὁ αὐτος l. II. c. 4.) ſo werde nur Ein Sohn angebetet, ſo ſei Gott für die Welt geſtorben, Gott ſei gekreuzigt worden. Das ſage auch die Schrift ausdrücklich, wenn es heiße: „den Herrn der Herrlichkeit haben ſie gekreuzigt," worunter doch der Logos zu verſtehen ſei. (l. II. c, 4. 13.) Die Apollinariſten lehrten demnach wirklich, der Logos als ſolcher ſei leidensfähig, weil man ſonſt auf den Werth der Leiden Chriſti ſich nicht verlaſſen könne. Sie verwarfen alſo die katholiſche Lehre, daß Chriſtus eine vernünftige Seele gehabt habe, auch darum, weil dann die Leiden auf dieſe zurückfielen, was uns nichts nütze. Ihre mechaniſche Rechtfertigungslehre führte ſie auf den Abweg, Gott ein eigentliches Leiden beizulegen.

Daher bedienten ſie ſich der Formel, Chriſtus habe ein unerſchaffenes Fleiſch gehabt, er ſei gleiches Weſens mit ſeiner Gottheit, um ſo nur einen Sohn Gottes und einen wirklich leidenden Gott feſthalten zu können. Wenn ſie aber ſagten, Chriſtus habe ein unerſchaffenes Fleiſch gehabt, ſo wollten ſie damit nicht ſagen, es ſei nicht erſchaffen worden, ſondern es ſei durch ſeine Vereinigung mit dem Unerſchaffenen zu einer Natur, unerſchaffen geworden, was doch einen Widerſpruch enthält. (ὁτι ἀκτιστον γεγονε τῃ ἑνωσει τῃ προς τον ἀκτιστον l. l. c. 4. c. 21.) Daher endlich die Formeln: „wir ſagen: der aus Maria (der ganze Chriſtus) iſt gleiches Weſens mit dem Vater;" (ἡμεις τον ἐκ Μαριας λεγομεν ὁμοουσιον του πατρος l. l. c. 10.) „Gott iſt aus einer Jungfrau geboren, nicht Gott und Menſch." (l. II. c. 4.) Man vergleiche hiemit die Lehre Luthers und ſeiner Freunde von der Allgegenwart des Leibes Chriſti, was in der That nichts anders heißt, als daß die Menſchheit Chriſti gleiches Weſens mit ſeiner Gottheit geworden ſei, denn wo eine

göttliche Eigenſchaft iſt, ſind alle, und die Eigenſchaften Gottes ſind ja ſein Weſen.

Das nun iſt die Theorie der Apollinariſten, die Athanaſius vor ſich hatte. Er bemerkt nun dagegen, wenn es heiße, das Wort ſei Fleiſch geworden, ſo ſei der ganze Menſch unter dem Fleiſche zu verſtehen (l. II. c. 1.). — Sei aber auch in der Stelle bei Johannes blos das Fleiſch genannt, ſo werde ſie durch Paulus ergänzt; denn dieſer ſpreche wie von einer Geſtalt Gottes, die in Chriſto geweſen, ſo auch von der Geſtalt eines Knechtes. Gleichwie man unter jener die Fülle der Gottheit, ſo verſtehe man unter dieſer den ganzen Menſchen, den Geiſt mit dem leiblichen Organismus [31]). Die Geſtalt eines Knechtes habe der Sohn Gottes angenommen, das Geſtaltende im Menſchen ſei aber der Geiſt, ſo wie man ja einen vom Geiſte verlaſſenen Leichnam ἄμορφος nenne. Indem alſo Chriſtus die Geſtalt eines Knechtes gehabt, dürfe der Geiſt nicht fehlen [32]). Daß er eine Seele gehabt habe, könne ferner deßwegen nicht bezweifelt werden, weil es heiße: „er gab ſeine Seele für uns hin;“ und abermal: „ich laſſe meine Seele für meine Schaafe.“ Frage man nun, was das für eine Seele ſei, ſo gebe die Stelle: „fürchtet die nicht, die den Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können,“ hinreichenden Aufſchluß. (l. II. c. 17.) Seele ſei alſo nichts anders als der Geiſt. Dieſe Seele nun ſei auch gemeint: wenn es heiße: „meine Seele iſt betrübt bis in den Tod.“ Abermal werde geſagt: « ἐνεβριμησατο τῳ πνευματι » Joh. 10, 33; dies könne von der Gottheit in ihm nicht geſagt ſein, weil eine ſolche Affection der Gottheit fremd ſei; aber eben ſo wenig finde ſie ſich in einem vernunftloſen Fleiſche. — Chriſtus habe gebetet, was gleichfalls weder ſeiner Gottheit, noch einem bloßen Leibe zukomme. (l. II. c. 13.) Unerklärlich ſei es nach der apollinariſtiſchen Lehre, daß

---

[31]) L. II. c. 1. ὡσπερ γαρ ἡ μορφη του θεου το πληρωμα της του λογου θεοτητος νοειται, οὑτως και ἡ μορφη του δουλου, ἡ νοερα της ἀνθρωπων συστασεως φυσις συν τῃ ὀργανικῃ καταστασει ὁμολογειται.

[32]) L. l. δια τουτο νεκρωθεις ἀνθρωπος ἀμορφος λεγεται, και λυεται ὁλως, της ψυχης της ἀλυτον ἐχουσης την φυσιν, ἀποχωρησασης του σωματος.

es heiße, Chriſtus habe an Alter wie an Weisheit zugenommen: die apollinariſtiſche Vorſtellung ſei doketiſch (l. II. c. 13.)[33]). Ohne Annahme einer vernünftigen Seele könne man ferner in keiner Weiſe die Verſuchung Chriſti erklären, noch ſich deutlich machen, was es heiße, er ſei in Allem uns ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen. (l. II. c. 9.) Endlich ſei er in die Unterwelt hinabgeſtiegen, um den dortigen Seelen das Evangelium zu verkündigen. Der Leib aber, der geſtorben ſei, und begreiflich mit der blos ſinnlichen, von dem Leib nicht trennbaren Seele, ſei im Grabe geblieben; es müſſe mithin angenommen werden, daß er mit der vernünftigen Seele die vernünftigen Seelen in der Unterwelt erlöſ't habe. (l. II. c. 15.)

Wenn es von Chriſtus heiße, der zweite Menſch, der Herr, ſei aus dem Himmel I. Kor. 15, 47., ſo bedeute das, wie aus dem ganzen Zuſammenhang hervorgehe, nicht, daß Chriſtus Fleiſch vom Himmel mit ſich herabgenommen, ſondern der Apoſtel wolle zeigen, daß der aus der Erde gebildete Leib, ein himmliſcher werde[34]). Ohne dieſe Annahme könne man die Genealogie Chriſti nicht erklären: warum er denn Davids Sohn u. ſ. w. heiße, wenn er einen himmliſchen Leib habe? (l. II. c. 10.)

Wichtiger und im Weſen des Chriſtenthums gelegen iſt noch folgende Antwort des Athanaſius auf die Annahme eines himmliſchen Leibes. Er ſagt: habe ſich Chriſtus, um ſündenfrei zu bleiben, nicht mit einem menſchlichen Leibe vereinigen können, ſo müßten die Menſchen verzweifeln; denn daraus folge, daß ſie, die den irdiſchen Leib nicht entfernen könnten, in keine wahrhafte Verbindung mit Gott kommen könnten, weil ja Chriſtus, wenn eine ſolche möglich geweſen wäre, keinen himmliſchen Leib angenommen hätte. Die ganze Erlöſung habe keinen Sinn, und die erſte Menſchenbildung in Adam wäre verloren[35]). (l. I. c. 4.)

---

[33]) Cf. l. I. c. 15 ταυτα δε ουτε σαρκος ανοητου αν ειη, ουτε θεοτητος ατρεπτου, αλλα ψυχης νοησιν εχουσης, λυπουμενης και ταραττομενης, αθυμονουσης και νοητως επαισθανομενης του παθους.

[34]) Ουχι εξ ουρανου την σαρκα επιδειξαμενος, αλλα την εκ γης ουρανιον συστησαμενος.

[35]) L. I. c. 4.

Auf den Grund, den die Apollinariſten für ihre Annahme, daß in Chriſtus keine vernünftige Seele geweſen ſei, weil dieſe ohne Sünde nicht gedacht werden könne, anführen, antwortet er ferner, daß dadurch der Schöpfer angeklagt werde, der die Sünde dem Menſchen müſſe eingepflanzt haben. Dann ſei nicht zu verſtehen, warum Gott dem Menſchen Gebote gegeben, und auf die Uebertretung Strafe geſetzt habe. Die Sünde gehöre nicht zur Natur des Menſchen, daher habe er ſie auch vor dem Ungehorſam nicht gekannt. Durch den freien Ungehorſam ſei die Sünde auf Anſtiften des Satans erſt in den Menſchen gekommen, die fortan zu jeglicher Begierde wirke. So wirke die Sünde in der Natur des Menſchen zu jeglicher Begierd; aber deßwegen habe der Satan nicht eine Natur gemacht. Der Satan könne keine Natur hervorbringen, das ſei manichäiſch. Verkehrt habe der Satan die Natur, und ſo habe der Tod ſeine Herrſchaft geübt [36]). Liege alſo nicht im Weſen des menſchlichen Geiſtes die Sündhaftigkeit, ſondern ſei ſie erſt nach der Schöpfung zu ihm hinzukommen, ſo könne auch Chriſtus eine vernünftige Seele gehabt haben [37]).

Indem aber der Menſch mit Freiheit in ſeine geiſtige Natur die Sünde aufgenommen, und von dem Fluche des Todes getrof-

---

[36]) L. I. c. 13. ταυτα οὑτως φρονειτε, κατηγοροι γινομενοι του δημιουργου της φυσεως· ὁτε τον Ἀδαμ ἀχρηϑεν ἐπλασεν ὁ ϑεος, μητοιγε συμφυτον αὐτῳ δεδωκε την ἁμαρτιαν· τις οὐν ἐτι χρεια ἠν της ἐντολης; πως δε αὐτον κατεδικασεν ἁμαρτησαντα; πως δε και προ της παρακοης καλον και πονηρον οὐκ οἰδεν ὁ Ἀδαμ; ἐποιησεν αὐτον φυσιν ἀναμαρτητον, και ϑελησιν αὐτεξουσιον· φϑονῳ δε διαβολου ϑανατος εἰσηλϑεν εἰς τον κοσμον, εὑρομενου δε της παραβασεως την ἐπινοιαν· και οὑτως ἐκ παρακοης ἐντολης ϑεου γεγονεν ὁ ἀνϑρωπος δεκτικος της ἐπισπορας του ἐχϑρου, και ἐνεργει λοιπον ἡ ἁμαρτια ἐν τῃ φυσει του ἀνϑρωπου προς πασαν ἐπιϑυμιαν· οὐ φυσιν ἐν αὐτῳ ἐργασαμενου του διαβολου, μη γενοιτο οὐτε φυσεως [ἀν εἰη δεμιουργος ὁ διαβολος, κατα την των Μανιχαιων ἀσεβειαν, ἀλλα φυσεως παρατροπην ἐκ παραβασεως εἰργασατο, και οὑτως ἐβασιλευσεν ὁ ϑανατος παντων ἀνϑρωπων.

[37]) L. II. c. 6. κατ' ἀναγκην το ἁμαρτανειν συμβεβηκε, προδηλον, ὁτι το μη ἁμαρτανειν κατα φυσιν γεγονε.

fen, ſich ſelbſt nicht die Freiheit wieder geben könne, ſei Gottes Sohn als Menſch erſchienen, und habe, wie die Schrift ſage, im Fleiſche die Sünde verdammt. Was das wohl heiße „im Fleiſche"? Da im bloßen Fleiſche die handelnde Kraft nicht liege, und auch Gott (im Erlöſer) die Sünde nicht kenne, ſo ſei nothwendig durch jene Natur in Chriſto, aus welcher (im Menſchen) die Sünde hervorgehe (d. h. durch ſeine vernünftige Natur), die Sünde verdammt, und die Gerechtigkeit geübt worden [38]). Dieſe vernünftige Seele des Menſchen ſei darum auch durch Chriſtus von der Sünde befreit worden. Nur ſo könne Chriſtus auch Vorbild ſein (l. I. c. 5.)

Die Apollinariſten hatten zur Unterſtützung ihrer Lehre, daß Chriſtus keine vernünftige Seele gehabt habe, wie wir hörten, geſagt, zur Natur der Seele gehöre das Sündigen in dem Grade, daß ſelbſt der Wiedergeborne in der Sünde bleibe. Athanaſius verwirft nun auch dieſes, um deſto ſicherer zeigen zu können, daß Chriſtus eine vernünftige Seele gehabt habe. Er ſagt nämlich nach der Lehre der Apollinariſten, daß die Sünde in dem Geiſte des Menſchen bleibe, auch nach der Wiedergeburt in Chriſtus, ſei Chriſtus umſonſt gekommen. Er ſei gekommen, um den Tod zu vernichten. Wo habe nun aber der Tod geherrſcht, als im Innern des Menſchen, in ſeiner geiſtigen Seele? Die Sünde des Geſchöpfs ſei verflucht worden, ſeine Handlungsweiſe, nicht das Geſchöpf ſelbſt. Dieſe böſe Handlungsweiſe müſſe daher durch den Erlöſer genommen werden, und darin beſtehe die Wiedergeburt. Es ſei darum ſeltſam, wenn ſie ſagen, durch Nachahmung werde der Glaubende gerecht, obgleich die Sünde in ihm bleibe. Eine Nachahmung der Thaten finde nur ſtatt, wo dieſelbe Kraft zu Thaten vorhanden ſei [39]). Durch die neue Schöpfung, nicht

[38]) L. II. c. 6 εἰ δε μη ἐν τῃ ἁμαρτησαση φυσει ἡ ἀναμαρτασια ὠφθη, πως κατεκριθη ἡ ἁμαρτια ἐν τῃ σαρκι, μητε της σαρκος το πρακτικον ἐχουσης, μητε της θεοτητος ἁμαρτιαν γινωσκουσης; — — ἱνα δι' ἁς φυσεως ἡ προχωρησις της ἁμαρτιας γεγονε, δι' αὐτης και ἡ ἐπιδειξις της δικαιοσυνης γενηται, και οὐτως λυθῃ τα ἐργα του διαβολου, ἐλευθερωθεισης της ἀνθρωπων φυσεως ἀπο της ἁμαρτιας και δοξασθῃ ὁ θεος.

[39]) L. I. c. 20. ματην οὐν φανταζεσθε του φρονουντος και ἀγοντος την

durch bloße Nachahmung (bloßes Nachmachen) erreichten alſo die Menſchen das Heil. In dieſem Sinne werde Chriſtus der Erſtling genannt. Nach ihrem (der Apollinariſten) Sinne könne Chriſtus nicht der Erſtgeborne vieler Brüder genannt werden; nicht das Haupt des Körpers der Kirche, (da er der Bruder und das Haupt von bleibenden Sündern wäre). Da alſo die Apollinariſten den Glauben an Chriſtus blos mechaniſch auffaßten, ſetzt Athanaſius hinzu: „der Glaube beſteht darin, daß er vertrauet, daß das Unmögliche möglich, die Schwäche Kraft, das dem Leiden (der Sünde) Unterworfene vom Leiden befreit, das Verwesliche unverweslich, das Sterbliche unſterblich werde.“ (l. II. c. 11.) „„Das iſt ein großes Geheimniß, ſagt der Apoſtel, ich meine in Chriſto und der Kirche.““ Athanaſius will ſagen, daß unter dem rechtfertigenden Glauben kein bloßes Vertrauen auf die Zurechnung der Verdienſte Chriſti, während die Sünde im Menſchen bleibe, verſtanden werde, ſondern zugleich eine göttliche Kraft, die die Sünde innerlich vernichte; es finde eine geheimnißvolle Verbindung zwiſchen der Kirche und Chriſtus ſtatt, wie durch die Ehe Mann und Weib ein Leib würden; ſo daß wir in der Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus der Sünde geſtorben und mit Chriſtus in Gott verborgen leben. Er ſetzt hinzu: „die Gottheit kann nicht, um ſich zu rechtfertigen, denn ſie hat nicht geſündigt.“ Die Apollinariſten ſcheinen demnach, wenn ſie in der obenangeführten Stelle ſagten: „ſo erſchien die reine Gerechtigkeit“, gemeint zu haben, indem die Gottheit ſelbſt unſere Strafe duldete, ſei in Allweg die göttliche Gerechtigkeit verſöhnt worden; Gott erſcheine darum durch das Leiden des Sohnes gerecht, wenn er uns auch nicht ſtrafe, obſchon wir ſtets Sünder bleiben. Ueber dieſen Punct nur noch eine Stelle: „Warum

σαρκα ἐν ἑαυτοις δυνασθαι την καινοτητα κατεργαζεσθαι, οἰομενοι δια μιμησεως· οὐ νοοντες, ὁτι μιμησις, προυβουσης πραγματειας γινεται μιμησις, ἐπει οὐκ ἀν λεγοιτο μιμησις· ἐν δε Χριστῳ σαρκος μονης καινοτητα ὁμολογουντες, πλανωμενοι βλασφημειτε· εἰγαρ του ἀγοντος την σαρκα δυνατον ἠν ἀνθρωποις την καινοιητα κατεργασασθαι ἑαυτοις χωρις χριστου, ἐπεται δε τῳ ἀγοντι το ἀγομενον, τις ἠν χρεια του χριστου ἐπιδημιας; Hier giengen die Apollinariſten auf eine ſonderbare Weiſe in den Pelagianismus über.

hat das Geſetz nichts Vollkommenes hervorgebracht? (Heb. 7, 19.) Warum hat der Tod auch über Jene geherrſcht, die nicht wie Adam ſündigten? Warum ſagt der Herr: „wenn euch der Sohn befreit hat, denn ſeid ihr wahrhaft frei?“ Erfolgt dies nicht gemäß jener Neuheit in ihm, und jener Vollendung, durch welche wir, die wir glauben, erneuert werden, indem wir die vollkommene Neuheit Chriſti wiederholen, und Gemeinſchaft mit derſelben haben? Aber Alles (Irrige) habt ihr erdacht, um nur eine einzige Verneinung zu unterſtützen“[40]). Das iſt auch das Gewöhnliche bei den Häretikern, ein Irrthum führt zu Allen.

Auf die Erklärung, die die Apollinariſten der Stelle: „der Satan findet in mir nichts“ gaben, daß nämlich der Satan nicht die menſchliche Vernunft in Chriſto gefunden habe, die nothwendig ſündige, antwortet Athanaſius, wenn man das „Nichts“ auf die Subſtanz des Menſchen beziehe, ſo ſei nicht abzuſehen, wie daraus blos folgen ſolle, daß keine vernünftige Seele in Chriſto geweſen ſei; es folge eben ſo gut, daß dann Chriſtus auch keinen menſchlichen Leib gehabt habe. Es ſei alſo blos die Unſündlichkeit Chriſti damit ausgeſprochen. (l. II. c. 10.)

Gegen die Vorſtellung, daß die Gottheit als ſolche in Chriſto gelitten habe, erklärt ſich Athanaſius aus allen Kräften; er ſagt, wenn es heiße, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden ſei, ſo bedeute das blos, daß die Schmach den Logos getroffen habe, was hinlänglich ſei, während nur ſeine Seele und ſein Leib wirklich den Leiden unterworfen geweſen wären (l. II. c. 16.) Dann bemerkt er weiter: „die Arianer haben alſo zu reden gelernt: Wer iſt denn der, der aus Maria geboren wurde? Iſt er Gott oder Menſch? Sie erwarten nun, wenn du ſagſt „Menſch“, daß du ſeine Gottheit läugneſt; und wenn du ſagſt „Gott“, daß du ſeine wahre Menſchheit verwerfeſt. Eben ſo fragen ſie: wer hat gelitten? Wer iſt gekreuzigt worden? Damit, wenn du ſagſt, Gott, du Gott beſchimpfeſt; wenn du ſagſt, der Menſch, als Jude redeſt. Deßhalb lehren die heil. Schriften,

---

[40]) L. I. c. 21. ἀλλ' ὑμιν παντα ἐπινενοηται, ἱνα μιαν της ἀρνησεως κατασκευασητε γνωμην.

daß das Wort auf eine unaussprechliche Weise aus dem Vater als Gott gezeugt, in den jüngsten Tagen aber Mensch geworden sei: auf daß man ihn sowohl als Gott bekenne, als auch seine wahre Menschheit nicht läugne. Wo vom Fleische die Rede ist, ist der ganze Christus darunter zu verstehen, die Sünde ausgenommen. (ἐκει πασης της συστασιας ἡ ἁρμονια χωρις ἁμαρτιας) Auf die Menschheit beziehen die heil. Schriften seine Leiden, und darüber gehen sie nicht hinaus. Von der Gottheit des Logos aber bekennen sie seine Unveränderlichkeit und Unaussprechlichkeit; deßbalb wird der Logos als Gott anerkannt, der Mensch von Menschen abgeleitet. (διὰ τουτο θεογολειται μεν ὁ λογος, γενεαλογειται δε ἀνθρωπος.) Damit er in beiderlei Beziehung natürlich und wahrhaft sei, Gott wegen der Ewigkeit, der Gottheit und der Weltschöpfung; Mensch wegen der Geburt aus dem Weibe, und wegen der Zunahme an Alter. Gott wegen seiner belebenden Wohlthaten und seiner mächtigen Wunderwerke; Mensch wegen seiner uns ähnlichen Affectionen und Schwächen. Gott ist der Logos, insofern er die Unsterblichkeit, Unverweslichkeit und Unveränderlichkeit in sich hat; Mensch weil er an das Kreuz geheftet wurde, Blut vergossen hat, weil sein Leib begraben, weil er in die Unterwelt stieg und von den Todten erweckt wurde. So wurde Christus von den Todten auferweckt, und erweckt als Gott selbst die Todten." (l. II. c. 18.)

In Betreff des Vorwurfes, daß nach der katholischen Lehre zwei Söhne und zwar unter diesen ein erschaffener angebetet werde, weil sie nicht festsetze, daß die menschliche Natur des Erlösers gleiches Wesens mit der Gottheit geworden sei, sagt er, daß die Menschheit in Christo nicht als Menschheit angebetet werde, sondern weil es die Menschheit sei, die der unerschaffene Logos angenommen habe. Man trenne das Göttliche und Menschliche nicht in Zwei, sondern bete den Einen und ganzen Christus an. „Ein Geschöpf, sagt er, beten wir nicht an. Das ist heidnisch und arianisch, sondern den Herrn der Geschöpfe, der Fleisch geworden ist, beten wir an, den Logos Gottes. Obschon das Fleisch für sich betrachtet ein Theil der Schöpfung ist, so

iſt es doch der Leib Gottes geworden. Dieſen Leib trennen wir nicht vom Logos, um ihn anzubeten; auch ſondern wir nicht den Logos von ſeiner Menſchheit, wenn wir ihn anbeten wollen. Wohl wiſſend, was geſchrieben ſteht: „das Wort iſt Fleiſch geworden“ erkennen wir ihn auch im Fleiſche als Gott an. Wer möchte ſo thöricht ſein, daß er dem Herrn ſagte: trenne dich von deinem Leibe, daß ich dich anbete?[41]).“ So ſchrieb Athanaſius gegen die apollinariſtiſchen Irrthümer.

Nun läßt ſich das Verhältniß beſtimmen, in welchem Athanaſius zu den ſpätern neſtorianiſchen und monophyſitiſchen Streitigkeiten ſteht. Stellen wir die Formeln zuſammen, deren ſich Athanaſius bei verſchiedenen Veranlaſſungen über die Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto bediente, ſo finden wir eine große Verſchiedenheit des Ausdrucks, wie er ſich denn überhaupt nicht gern über irgend eine Lehre einer und derſelben Formel bediente, was anderwärts ſchon erinnert worden iſt. Er gebraucht von der Menſchheit Chriſti den Ausdruck, daß ſie vergöttlicht worden ſei (θεοποιησις) an unzähligen Stellen; (z. B. or. I. c. ar. c. 42.) damit will er aber nicht ſagen, daß die Menſchheit in Chriſto in ſeine Gottheit übergegangen wäre, oder daß ſie aufgehört habe, Menſchheit zu ſein. Von allem bisher Vorgetragenen abgeſehen, erhellet dieſes ſchon daraus, daß er daſſelbe auch von den in Chriſto wiedergebornen Menſchen ſagt[42]). Ferner gebraucht er die Ausdrücke προσληφθεισα σαρξ or. I. c. ar. c. 47. or. IV. c. 32.) συναφις und συναφη, την σαρκα ἐνδυσασθαι. (or. IV. c. 22.) Wenn dieſe Ausdrücke eine lockere Verbindung anzudeuten ſcheinen, ſo ſagt er hingegen in andern

---

[41]) Epistola ae Adelphium §. 7. cf. adv. Apollin. l. I. c. 6. οὐ γαρ σωμα γεγονε, τουτῳ προσαγετε και την προσκυνησιν· ἀρ' οὐν και προσκυνειται ὀφειλομενως, και θεικως προσκυνειται θεος γαρ και λογος ἐστι· οὐ το σωμα ἰδιον τυγχανει.

[42]) Adv. Apolin. l. I. c. 12. sagt er, wenn Chriſtus ſeiner Menſchheit nach in die Gottheit aufgegangen wäre! ὁμοουσιος mit derſelben geworden wäre, ſo müßten es alle Wiedergeborene werden. Der Monophyſitismus iſt, wie man ſieht, in ſeiner ſtrengſten Conſequenz pantheiſtiſch.

Stellen ἑνωσις ἀλυτος, ἀδιαιρετος; (adv. Apollin. l. II. c. 2. 6.) nennt Maria Gottesgebärerin an ſehr vielen Stellen (z. B. or. III. c. ar. c. 14. 33.) und verwahrt ſich wiederholt gegen die Vorſtellung, ein anderer Sohn ſei es, der gelitten, und ein anderer, der nicht gelitten habe, ſondern der Logos ſei es, der das Leiden auf ſich genommen, (deſſen Menſchheit gelitten habe) er, der dem Leiden nicht unterworfene unkörperliche Logos. (adv. Apoll. l. I. c. 12.)

Zwar bedient ſich Athanaſius auch des Ausdruckes συγκρασις ἀλυτος (adv. Apollin. l. II. c. 16.); allein dies heißt bei ihm nicht, daß eine ununterſcheidbare Vermiſchung des Göttlichen und Menſchlichen in ihm ſtatt gefunden habe, denn dagegen ſpricht ſich nicht nur ſeine ganze Darſtellung des Verhältniſſes beider Naturen zu einander aus, in welcher er, was jeder von Beiden zukömmt, genau unterſcheidet, ſondern auch beſtimmte Ausdrücke. So ſagt er zu den Apollinariſten: „wenn ihr euch mit einer unvermiſchten Vereinigung zu einer Perſon nicht begnüget“ (ἀσυγχυτῳ φυσικη ἑνωσει) u. ſ. w. Er drückt ſich darum ſo aus, es ſei eine ἑνωσις κατα φυσιν, keine ἑνωσις κατα ὑποστασιν (adv. Apollin. l. I. c. 12. l. II. c. 2. 5.) Ueberſetzt man dieſe Formeln wörtlich nach dem ſpätern Sprachgebrauch, ſo heißen ſie: es ſei eine Einheit der Natur, nicht der Perſon. Allein Athanaſius gebraucht ὑποστασις nicht in der ſpätern Bedeutung von Perſon, ſondern es heißt bei ihm Weſen, Natur; und φυσις bedeutet Perſon. Die Formeln müſſen demnach ſo gegeben werden: es finde eine Einheit der Perſon, aber nicht der Natur (des Weſens) ſtatt. Dies ergiebt ſich daraus, weil er an derſelben Stelle ſagt, wenn eine Einheit καθ' ὑποστασιν ſtatt finde, ſo müſſe die Menſchheit in Chriſto ὁμοουσιος mit der Gottheit ſein, was er gegen die Apollinariſten ſtets beſtreitet; οὐσια iſt alſo gleichbedeutend mit ὑποστασις [43]) im ſpätern Sinne.

---

43) Bekannt iſt der Streit, ob Athanaſius der Verfaſſer des kleinen Aufſatzes de incarnatione Verbi ſei, den Montfaucon tom. II. fol. 1. unter die zweifelhaften Schriften des Athanaſius ſetzt. Gewiß hat ſchon Leontius aus den Schriften des Theodoretus ſehr erhebliche Zweifel gegen

Endlich findet ſich auch der Ausdruck ἡ γαρ θελησις θεοτητος μονης (adv. Apollin. l. II. c. 10.) „nur die Gottheit allein wollte (in Chriſto.)" Dieſen Ausdruck konnten die Monotheleten für ſich anführen. Athanaſius wollte aber nur ſagen, daß der göttliche Wille in Chriſtus durchaus den menſchlichen beſtimmt habe, es ſei in ihm durchaus nur eine göttliche Willensrichtung geweſen, ohne daß dadurch geſagt werden ſoll, es ſei kein menſchliches Willensvermögen in ihm geweſen. Gegen die Arianer nämlich, die aus den Worten: „nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe" folgerten, daß in Chriſto nur ein, und zwar ein endlicher Wille ſich gefunden habe, eben wegen des hier ausgeſprochenen Gegenſatzes zwiſchen dem menſchlichen und göttlichen Willen, ſagt er, in dieſen Stellen ſeien klar zwei Willen in Chriſto ausgeſprochen. (δυο θηληματα ἐνταυθα δεικνυσι το μεν ἀνθρωπινον, ὁπερ ἐστι της σαρκος, τοδε θεικον, ὁπερ θεου. de incarn. c. Ar. c. 21.) Sahen

---

die Aechtheit deſſelben erhoben, und Montfaucons Gründe ſind auch gar nicht zu verwerfen. Was mich beſonders beſtimmt, ſie für unächt zu halten, iſt der Umſtand, daß Athanaſius nie einen dogmatiſchen Aufſatz ausarbeitete ohne beſtimmte Beziehung auf dieſe oder jene Häreſis. In dieſem Aufſätzchen iſt aber gar keine Veranlaſſung angegeben. Vergleichen wir dieſes mit einem andern gleichfalls unterſchobenen fol. 33, wo ſo beſtimmt der Neſtorianismus beſtritten wird, ſo kann man gewiß nicht zweifeln, daß auch jenes unterſchoben ſei. An dieſer Frage liegt aber zur Beſtimmung des Lehrtropus des Athanaſius gar nichts. Das, was ich angeführt habe, läßt nicht den mindeſten Zweifel übrig, daß er den Monophyſiten völlig entgegegen ſei. Münſcher B. IV. S. 15. behauptet die Aechtheit; die Gründe aber, auf die er ſich beruft, ſind ja eben das Beſtrittene in der Sache. Gieſeler K. Geſch. I. S. 312. hat ſich zu übereilt auf den Münſcher'ſchen Beweis der Aechtheit berufen. Merkwürdig für die Nachweiſung, was μια φυσις bei den älteru Kirchenvätern war, iſt ein Brief, der dem Papſte Julius zugeſchrieben wird. (Manſi tom. II. fol. 1197. der jedoch die Aechtheit bezweifelt) Μια φυσις u. προζωπον ἑν wird ganz gleichbedeutend genommen, und die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto mit der Einheit des Geiſtes und Leibes im Menſchen verglichen, die auch μια φυσις genannt wird. Geiſt und Leib ſind aber nicht eine Natur, ſondern eine Perſon, nach unſerer Art zu enden, φυσις in demnach = Perſon dem Sinne nach.

demnach die Monophyſiten ſpäter nur auf einzelne Ausdrücke bei Athanaſius, ſo konnten ſie ihn für ſich anführen, eben ſo die Monotheleten. Hätten ſie aber alle Formeln zuſammengeſtellt, und den athanaſiſchen Sprachgebrauch erforſchet, und noch mehr, hätten ſie auf die geſammte Darſtellung, die Athanaſius von dem Verhältniſſe beider Naturen gegeben, ihr Augenmerk gerichtet, ſo würden ſie nie in ihm eine Stütze zu finden geglaubt haben. Bei Athanaſius finden ſich die Neſtorianer, wie die Monophyſiten mit ihren Verzweigungen genau widerlegt. Aus der noch unbeſtimmten Redeweiſe konnte ſich jedoch der ſpäter ſo betrübte ärgerliche Zwiſt entwickeln. Athanaſius aber iſt frei von aller Schuld, obſchon ihn die genannten Häretiker oft für ſich anführten.

Die angeführte Widerlegung der apollinariſtiſchen Vorſtellungen wurde von Athanaſius gegen das J. 372 ausgearbeitet. Im folgenden Jahre, nach überwiegenden Gründen, die Pagi und Montfaucon entwickelt haben, alſo im J. 373 ſtarb der große, heilige Mann. Was er der Kirche geworden iſt, was er geduldet und gewirkt hat, enthält das bisher Erzählte: ſeine Thaten und Leiſtungen ſprechen ſein Lob aus, das nicht in Worte gefaßt werden kann.

Durch die reiche Beziehung, in welche Athanaſius die Lehre von der Trinität und der Perſon Chriſti mit andern Glaubenslehren zu ſetzen wußte, und in der Natur der Sache liegt dies wohl, da ja einer Seits die Trinität der Grund von Allem iſt, und anderer Seits eine jede Lehre nur dadurch wiſſenſchaftlich behandelt werden kann und ſollte, daß ihr Verhältniß zu allem Uebrigen nachgewieſen wird, behandelte er eine bedeutende Anzahl von Lehrſtücken, die die wichtigſten in der chriſtlichen Glaubenslehre ſind. Ich habe ſie in dem Zuſammenhang vorgelegt, in welchem ſie bei Athanaſius ſelbſt erſcheinen. Nur die Lehre von der Gnade und der Euchariſtie ſchien ohne Unterbrechung des Zuſammenhangs nicht in der Ordnung aufgenommen werden zu können, in welcher auch ſie von ihm berührt wurde.

Was Athanaſius von der Gnade lehrte, kann zwar aus den bisher angeführten, zerſtreuten Stellen geſchloſſen werden; jedoch

ſcheint nicht unzweckmäßig, das in etwas zu ordnen, was er über dieſe ſo wichtige Lehre vortrug. Indem er den tiefen Verfall des menſchlichen Geſchlechts ſo ſehr hervorhob, indem er darauf eigentlich ſeine Beweisführung von der Nothwendigkeit der Ankunft des Sohnes Gottes zurückführte, wurde er durch den innern Zuſammenhang der Ideen nothwendig auf die Gnade geführt, und zwar auf jene, die der jetzige Sprachgebrauch vorzüglich ſo nennt. Seine Gründe für die Gottheit des Sohnes und des heil. Geiſtes ſind ohndies auch ſo oft auf das zurückgeführt, was wir unter Gnade verſtehen. Jedoch darf man keine allzu ſcharfen Beſtimmungen hierüber erwarten, denn er hatte keine Veranlaſſung dazu.

Es giebt Stellen, in welchen er ſemipelagianiſch ſich auszudrücken ſcheint. So wenn er ſagt (or. II. c. ar. c. 14.) „wir flehten in dem uns angebornen Geſetze durch die unausſprechlichen Seufzer des Geiſtes und riefen: „Herr, unſer Gott, erwirb uns wieder;" ferner: „ſie (die Juden) kannten das Geſetz, und es war möglich dadurch ein tugendhaftes Leben zu führen" (de incarnat. c. 5.) Die erſte Stelle ſcheint dem Semipelagianismus deßwegen das Wort zu reden, weil in derſelben von dem Menſchengeſchlechte unmittelbar vor Chriſtus, in ſeiner Sehnſucht nach dem Erlöſer die Rede iſt, welches ſomit ohne die Gnade zum Bewußtſein ſeiner Sündhaftigkeit gekommen wäre, und folglich den Anfang zur Bekehrung durch ſich ſelbſt gemacht hätte. Ich bemerke hiebei, daß es etwas zweifelhaft iſt, was man unter den Seufzern des Geiſtes zu verſtehen hat: vielleicht werden ſie nach Röm. 8, 26., wo vom heil. Geiſte die Rede iſt, als eine Wirkung deſſelben betrachtet. Obſchon ſich dieſe Anſicht von der Stelle mit dem Beiſatze, „in dem uns angebornen Geſetze" vereinigen ließe, ſo iſt ſie doch nicht wahrſcheinlich. Auf keinen Fall war Athanaſius der Meinung, daß durch die Erbſünde der Menſch durch und durch ſataniſch geworden ſei, ſo daß er nicht einmal ein dunkles, kraftloſes Gefühl der Unbehaglichkeit und der Verkehrtheit ſeines Zuſtandes, und damit den Wunſch nach Befreiung davon, gehabt hätte, was offenbar auch der Geſchichte widerſpräche. Dies iſt aber nicht ſemipelagianiſch. Das Vorhan-

denſein jenes allerdings dunkeln und kraftloſen Gefühls iſt die Bedingung der Möglichkeit des Anfangs aller Beſſerung, aber nicht der Anfang ſelbſt, der nur von Gott kommen kann. Jene Seufzer wären demnach die Wirkung von jenen aus dem urſprünglichen Zuſtande noch übrig gebliebenen guten, wenn gleich vergifteten Keimen, welche wir auch in der heidniſchen Welt noch entdecken, und woran ſich die Erlöſung knüpfen mußte, wenn ſie möglich ſein ſollte; ſie wären das letzte krampfhafte Ringen der urſprünglichen Natur mit dem Tode, die letzte verzweifelte Anſtrengung im Kampfe mit der Schlange, die ihre Beute vollends in allen Gliedern zerbrechen, und in ihren finſtern Abgrund verſchlingen wollte, was auch würde geſchehen ſein, wenn der Erlöſer nicht gekommen wäre, und der Schlange den Kopf zertreten hätte. Wären auch dieſe dürftigen Keime nicht mehr vorhanden geweſen, ſo war auch keine Wiederbringung des alten Geſchlechts mehr möglich, es hätte vertilgt werden müſſen, wie Athanaſius gegen Apollinaris ſagt: denn was nur Sünde iſt, kann nicht mehr gut werden, ein ſolches iſt eine böſe Subſtanz geworden. Dieſe Lehre des Athanaſius iſt ſomit keineswegs Semipelagianismus, welcher eine eigentliche kraftvolle Reue und den Anfang des wahren Glaubens, als durch die bloße Kraft des Menſchen möglich, annimmt. Rückſichtlich der zweiten Stelle iſt aber zu bemerken, daß in derſelben der Menſch in abſtrakto betrachtet werde; in welchem Sinn allerdings nicht geläugnet werden kann, daß wir die Kraft haben, das Geſetz zu erfüllen. Daß aber Athanaſius es ſo meinte, geht daraus hervor, daß er unmittelbar zuvor ſagt, an ſich ſei das Bild Gottes im Menſchen hinreichend geweſen, Gott zu erkennen und in ihm zu bleiben, er habe ihm aber doch die Schöpfung und das Geſetz gegeben, daß dadurch ſeine Schwäche unterſtützt werde, d. h. daß die angeborne Idee von Gott, und die ſittliche Anlage ſich entwickele und zum Bewußtſein des Menſchen gelange.

Athanaſius lehrt oft, wie die im zweiten Buche ſchon angeführten Stellen beweiſen, daß, während in der Kirche Chriſti ſein Wort verkündet werde, er ſelbſt innerlich die Herzen verwunde, und zur kräftigen Reue und zum Glauben führe. (z. B. de incarnat. c. 30.) Dieſes kann nicht ſo verſtanden werden, daß ſeine Lehre,

blos als Lehre betrachtet, dieſes bewirke; denn Athanaſius will daraus die Auferſtehung Chriſti beweiſen, ſein Leben auch nach ſeinem Tode. Indem alſo dieſes ſein Wirken an ſeine noch wirkſame Perſon geknüpft iſt, kann nicht von der Lehre allein die Rede ſein; es wird vielmehr die Herzensverwunderung durch jenes geheimnißvolle verborgene Einwirken im heil. Geiſte darunter verſtanden. Am Schluſſe ſeiner Abhandlung über Matth. 11, 22. ſagt er, nachdem ſeine Bemühungen gegen die Arianer erſchöpft waren: „Gott aber iſt mächtig, die Augen ihres Herzens zu öffnen, daß ſie die Sonne ſeiner Gerechtigkeit ſchauen, und den erkennen, den ſie einſt verworfen haben, und mit ſtarkem frommem Geiſte mit uns ihn verherrlichen“ [44]). So leitet er alſo den Anfang des wahren Glaubens nur von Gottes Gnade ab.

Vom erſten glücklichen Kampfe des Antonius gegen die Sünde ſagt Athanaſius in der ſchon angeführten Stelle: „das war des Antonius erſter Sieg, oder vielmehr die That des Heilandes in Antonius, die That deſſen, der die Sünde im Fleiſche verurtheilt hat, damit die Gerechtigkeit des Geſetzes in uns erfüllt werde, die nicht mehr nach dem Fleiſche, ſondern nach dem Geiſte wandeln.“ Nachdem Athanaſius die Tugenden des heil. Antonius beſchrieben hatte, bemerkt er: „denn mit ihm wirkte der Herr, der wegen uns Fleiſch geworden, und unſerm Fleiſch den Sieg gegen den Satan verliehen hat, ſo daß jeder, der ſtandhaft kämpft, ſagen kann: „nicht ich, ſondern die Gnade Gottes mit mir“ [45]). Hier iſt die eigene Thätigkeit des Menſchen, ſo wie die That Gottes bei allem Guten trefflich ausgeſprochen.

Nun noch zum Schluſſe die Lehre des Athanaſius von der reellen Gegenwart Chriſti im Abendmahle. Man hatte aus der

---

[44]) C. 7. fol. 108. δυνατος δε ἐστιν ὁ θεος ἀνοιξαι τους ὀφθαλμους της καρδιας αὐτων, προς κατανοησιν του ἡλιου της δικαιοσυνης· ἱν' ἐπιγνοντος ὁν παλαι ἠθελουν, συντονῳ τῳ της εὐσεβειας λογισμῳ συν ἡμιν αὐτον δοξασωσιν κ. τ. λ.

[45]) Vita S. Ant. c. 5. συνεργει γαρ ὁ κυριος αὐτῳ, ὁ σαρκα δι' ἡμας φορεσας, και τῳ σωματι δους την κατα διαβολου νικην, ὡστε των ὀντως ἀγωνιζωμενων ἑκαστον λεγειν, οὐκ ἐγωγε, ἀλλ' ἡ χαρις του θεου ἡ συν ἐμοι.

Stelle Matth. 12, 31 — 32., wo geſagt wird, daß zwar die Sünde gegen den Sohn des Menſchen, die Sünde gegen den heiligen Geiſt aber nicht vergeben werde, Zweifel gegen die Gottheit des Sohnes erhoben, indem der heil. Geiſt höher als er geſtellt werde, da ja die Sünde gegen dieſen nicht verziehen, die Sünde gegen jenen aber verziehen werde. Nachdem Athanaſius die Erklärung jener Stelle nach Origenes und Theognoſtus, die er zwar lobt, aber nicht annimmt, angeführt hat, giebt er ſeine eigene. Er ſagt: nach dem Zuſammenhang ſei die Sünde gegen den heil. Geiſt die Läugnung der Gottheit Chriſti; unter dem heil. Geiſt ſei alſo in der Stelle der Sohn Gottes im Gegenſatz zu „Menſchen-Sohn" zu verſtehen. Die Wunder Chriſti, die Zeichen ſeiner Allmacht hätten die Juden dem Belzebul zugeſchrieben, d. h. die einleuchtendſten Beweiſe ſeiner Gottheit dem Teufel; dieſe Sünde nun werde nicht vergeben. Nach der Erklärung dieſer Stelle aus dem unmittelbaren Zuſammenhang, verſucht er ſie durch Parallelſtellen zu erläutern. Unter andern beruft er ſich auf Joh. 6, 63.: „der Geiſt macht lebendig, das Fleiſch nützt Nichts: die Worte, die ich zu euch geredet habe, ſind Geiſt und Leben." Auch in dieſer Stelle, will er ſagen, ſei die Gottheit Chriſti mit dem Worte „Geiſt" bezeichnet, und wie es hier heiße: „das Fleiſch (die Menſchheit in Chriſto für ſich) nütze Nichts," ſo werde in der fraglichen Stelle auch geſagt, die Sünde gegen des Menſchen-Sohn werde vergeben, aber daß man in ſeinen Werken den Gottes-Sohn, die Gottheit im Menſchen-Sohn nicht anerkenne, das werde nicht vergeben.

Die ganze Stelle von der Euchariſtie lautet nun alſo: „Er ſpricht von dem Eſſen ſeines Leibes; da er nun ſah, daß Viele ſich ärgerten, ſprach er: „das ärgert euch? Wenn ihr aber des Menſchen-Sohn werdet hinaufſteigen ſehen, wo er vorher war? Der Geiſt macht lebendig, das Fleiſch aber nützt Nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, ſind Geiſt und Leben." Auch hier ſprach er Beides von ſich aus, das Fleiſch und den Geiſt. Den Geiſt unterſcheidet er vom Leibe, damit ſie nicht allein das Erſcheinende (το φαινομενον), ſondern auch das Unſichtbare von ihm glauben, und lernen möchten, daß das, was er ſage, nicht

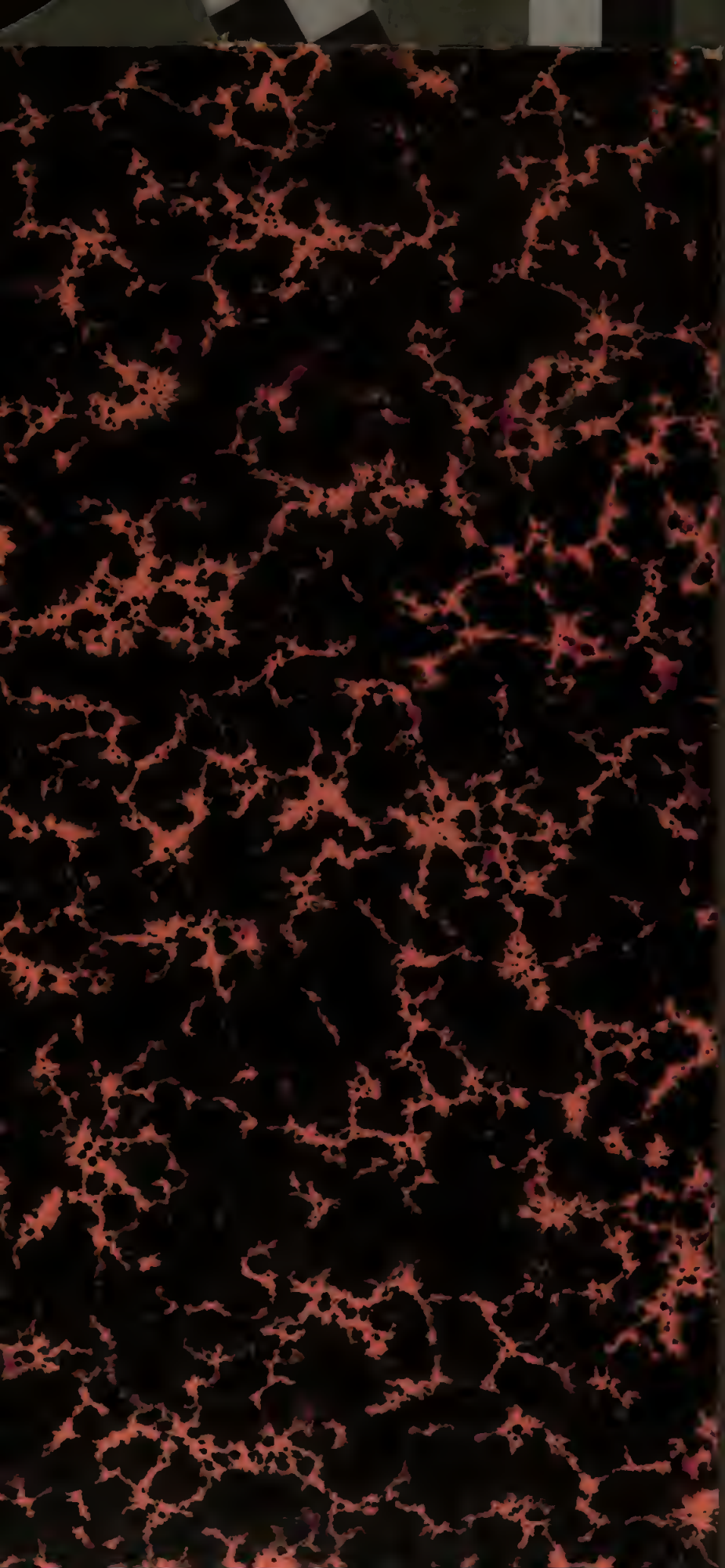
fleiſchlich, ſondern geiſtig ſei. Denn für wie viele reichte der Körper zur Speiſe hin, ſo, daß er die Nahrung für die ganze Welt werden könnte? Deßwegen erwähnte er der Himmelfahrt des Menſchen-Sohns, damit er ſie von fleiſchlichen Gedanken losmache, und ſie lernen möchten, daß das erwähnte Fleiſch eine himmliſche Speiſe von oben herab ſei, und eine geiſtige Nahrung von ihm gegeben werde. Was ich geſprochen habe, ſagt er, iſt Geiſt und Leben. Es iſt, wie wenn er geſagt hätte: das was geſehen, und für das Leben der Welt hingegeben wird, iſt das Fleiſch, welches ich trage: aber dieſes und ſein Blut wird geiſtig von mir zur Nahrung gegeben, ſo, daß dieſe auf geiſtige Weiſe einem Jeden mitgetheilt, und Allen eine Verſicherung der Auferſtehung zum ewigen Leben wird. So zog auch der Herr die Samaritin vom Fleiſchlichen hinweg und nannte Gott einen Geiſt: damit ſie nicht mehr fleiſchlich, ſondern geiſtig von Gott denke. So ſchaute auch der Prophet den Fleiſch gewordenen Logos und ſprach: „der Geiſt unſeres Antlitzes iſt der Herr Chriſtus;“ (Thren. 4, 20.) damit man nicht aus dem Erſcheinenden abnehme, daß der Herr bloſer Menſch ſei; ſondern wenn man „Geiſt“ höre, erkenne, Gott ſei im Fleiſche“ [46]).

[46]) Epist. IV. ad. Serap. c. 19. περι της του σωματος βρωσεως διαλεγομενος, και δια τουτο πολλους εώρακως τους σκανδαλισθεντας, φησιν ὁ κυριος· τουτο ὑμας σκανδαλιζει; ἐαν οὐν θεωρητε τον υἱον του ἀνθρωπου ἀναβαινοντα, ὁπου ἠν το προτερον; το πνευμα ἐστι το ζωοποιουν. ἡ σαρξ οὐκ ὠφελει οὐδεν· τα ρηματα, ἀ ἐγω λελαληκα ὑμιν, πνευμα ἐστι και ζωη. και ἐνταυθα γαρ ἀμφοτερα περι ἐαυτου ἐιρηκε, σαρκα και πνευμα· και το πνευμα προς το κατα σαρκα διεστειλεν, ἱνα μη μονον το φαινομενον, ἀλλα και το ἀορατον αὐτου πιστευσαντες μαθωσιν, ὁτι και ἀ λεγει, οὐκ ἐστι σαρκικα, ἀλλα πνευματικα· ποσοις γαρ ἠρκει το σωμα προς βρωσιν, ἱνα και του κοσμου παντος τουτο τροφη γενητει; ἀλλα δια τουτο της εἰς ουρανους ἀναβασεως ἐμνημονευσε του υἱου του ἀνθρωπου, ἱνα της σωματικης εὐνοιας αὐτους ἀφελκυσῃ, και λοιπον την ἐιρημενην σαρκα ἀνωθεν οὐρανιον, και πνευματικην τροφην παρ' αὐτου διδομενην μαθωσιν· ἀ γαρ λελαληκα, φησιν, ὑμιν, πνευμα ἐστι και ζωη· ἱσον τῳ ἐιπειν, το μεν δεικνυμενον και διδομενον ὑπερ της του κοσμου σωτηριας, ἐστιν ἡ σαρξ, ἠν ἐγω φορω· ἀλλ' αὐτη ὑμιν και το ταυτης αἱμα παρ' ἐμου πνευματικως δοθησεται τροφη, ὡστε πνευματικως ἐν ἑκαστῳ ταυτην ἀναδιδοσθαι, και γινεσθαι πασι φυλακτηριον ἐις ἀναστασιν ζωης ἀιωνιου· οὐτως και την Σαμαρειτιν ἀφελκων ὁ κυριος ἀπο των αἰσθητων, πνευμα ἐιρηκε τον θεον· ὑπερ του μηκετι σωματικως διανοεισθαι περι του θεου· οὐτως και ὁ προφητης θεωρων τον

Man hat aus dieſer Stelle geſchloſſen, daß, weil Athanaſius von einem geiſtigen Genuſſe des Leibes und Blutes Chriſti in der Euchariſtie ſpreche, er unter „geiſtig" verſtehe, was man ſeit Zwingli und Calvin damit meint. Allein davon war Athanaſius weit entfernt. Er will blos ſagen, daß man unter Fleiſch und Blut, das in der Euchariſtie gereicht wird, nicht blos Fleiſch und Blut, ſondern die mit der Menſchheit vereinigte Gottheit, die vergöttlichte Menſchheit Chriſti empfange. Das lehrt der Schluß der angeführten Stelle ganz deutlich: „damit man nicht aus dem Erſcheinenden abnehme, daß der Herr bloßer Menſch ſei, ſondern wenn man „Geiſt" höre, erkenne, Gott ſei im Fleiſche." Die Johanneiſche Stelle gebrauchend, um nachzuweiſen, daß unter „Geiſt" die Gottheit Chriſti verſtanden werde, würde Athanaſius ja gar nichts zu ſeiner Argumentation Paſſendes ſagen, wenn die Stelle nicht im katholiſchen Sinne interpretirt würde. Vielmehr ſetzt er voraus, daß in der Euchariſtie der ganze Chriſtus gegenwärtig ſei, daß Alle das glauben, und ſo erreicht er ſeinen Zweck. Daher ſagt er: „auch hier ſprach er beides von ſich aus, den Geiſt und das Fleiſch (die Gottheit und die Menſchheit). Den Geiſt unterſcheidet er vom Leibe, (die Gottheit von der Menſchheit), damit ſie nicht allein das Erſcheinende (Sichtbare, die Menſchheit), ſondern auch das Unſichtbare (die Gottheit) von ihm glauben, und lernen möchten, daß das, was er ſage, nicht fleiſchlich, ſondern geiſtig ſei, (daß er kein bloßes Fleiſch, ſondern ſeine mit demſelben vereinigte Gottheit gebe, wodurch allerdings das ſonſt Unmögliche möglich wird)." Wenn darum Athanaſius ſagt: „für wie Viele reichte der Körper zur Speiſe hin," ſo will er damit nur ſagen, daß Chriſtus nicht gemeint habe, ſein Leib ſolle fleiſchlich und materiell unter ſie vertheilt werden, denn ſo hatten die Juden den Herrn verſtanden, und will aufmerkſam darauf machen, daß das Geiſtige, wie denn auch der Leib Chriſti mit der Gottheit ein Geiſt ſei, Ganz empfangen werde, wenn man es empfange. Darum legt Athanaſius ein beſonderes Gewicht auf die Himmelfahrt Chriſti, auf welche der Heiland hingedeutet habe, denn mit der Erhöhung Chriſti in den Himmel lehrte man, werde die Verherrlichung der Menſchheit, ihre Vergöttlichung vollendet. „Himmliſche Speiſe," „geiſtige Nahrung," „geiſtige Mittheilung" bedeuten daher etwas ganz Anderes, als was ſpäter „geiſtig" genannt wurde. Wie „Geiſt" die Gottheit Chriſti, dann aber auch die Menſchheit bedeutet, mit welcher ſich jene vereinigt hat, ſo wird unter „geiſtig" das Göttliche in Chriſto, und das vereinigte Göttliche und Menſchliche verſtanden.

λογον τον γενομενον σαρκα εἰρηκε, πνευμα πρωσωπον ἡμων χριστος κυριος· ἱνα μη ἐκ του φαινομενου νομιση τις ἀνθρωπον ψιλον εἰνει τον κυριον· ἀλλα και πνευμα ἀκουων, γινωσκη θεον εἰναι τον ἐν σωματι ὀντα.

Besonders erhellet dieses aus einer andern Stelle (de incarnat. c. Ar. c. 16.). Hier sagt unser Kirchenvater: „der Heiland lehrte uns in seinem Gebete in diesem Leben um das wesentliche Brod (ἄρτον ἐπουσιον) bitten, d. h. um das künftige, dessen Erstling wir in diesem Leben schon haben, indem wir des Fleisches des Herrn theilhaftig werden. Er selbst sagt: „das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt." Denn ein lebendiger Geist ist das Fleisch des Herrn, weil es von dem belebenden Geiste empfangen wurde. Denn was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist." Hier nennt also Athanasius den ganzen Christus „Geist", weil die Menschheit vom Geiste, (d. h. von der Gottheit des Sohnes, denn so erklärt er die Empfängniß des Heilandes) empfangen wurde. Hier sieht man die Bedeutung vom geistigen Genusse des Leibes und Blutes Christi.

Aus der Stelle: „das ist mein Leib" zieht Athanasius ferner einen Beweis gegen Paulus von Samosata. Dieser nämlich behauptete, Christus sei ein bloßer Mensch, durch welchen Gottes Wort gesprochen habe, wie durch die Propheten. Er läugnete sofort, daß das Wort Gottes Fleisch geworden sei, d. h. zu einer Person mit der Menschheit sich vereinigt habe. Athanasius bemerkt nun: „Paul von Samosata (sein Anhang) soll sich bessern, und dem göttlichen Worte gehorsam werden, denn der Heiland sagt: „das ist mein Leib;" er sagt nicht, der Christus (der bloße Mensch) ist ein anderer als der Logos, sondern mit mir ist er, und ich mit ihm" (or. IV. c. Ar. c. 36.). Unter den Worten: „das ist mein Leib" verstund also Athanasius die wahre mit der Gottheit vereinigte Menschheit. Bestätigt wird all das Gesagte durch seine ganze Darstellung von dem Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen in Christo, nach welcher Christus in jeder Beziehung, in der er zur Kirche steht, nur als die Einheit von Beiden, als Gott-Mensch aufgefaßt wird.

ed by Google